CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

MADRID, 15 DE ABRIL DE 1933

ESTA REVISTA SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN
Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción anual

España y paises adheridos a la tarifa reducida de Correos.. . . 30 pesetas.
Todos los demás países . 40 –
Extranjero, ejemplar. . . 4 –

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

LA EDITAN

MIGUEL ARTIGAS
MANUEL ABRIL
JOSÉ BERGAMÍN
JOSÉ M.ª COSSÍO
MANUEL DE FALLA
ALFONSO G. VALDECASAS
EMILIO GARCÍA GÓMEZ
ANTONIO GARRIGUES
CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ
ANTONIO DE LUNA
JUAN LLADÓ
ALFREDO MENDIZABAL
EUSEBIO OLIVER
JOSÉ M.ª PARDO
JOSÉ R. MANENT
F. ROMERO OTAZO
EDUARDO RODRIGÁÑEZ
J. M.ª SEMPRÚN Y GURREA
MANUEL TORRES

SUMARIO

No es el propósito de esta revista, al asumir todas aquellas manifestaciones del pensamiento determinadas por la pura actividad del espíritu, el de dirigirse en el sólo sentido, exclusivo y excluyente, de una actividad religiosa positiva, y negativa, sino con independencia de ella, pues esta actividad espiritual que es, para nosotros, la del catolicismo, está, como diría Unamuno, por encima y por debajo de todas esas manifestaciones del pensamiento: de todo ese conjunto, o conjuntos espirituales, que designan una cultura; y de la acepción misma, del propio concepto de la cultura.

Esto significa que rechazamos una aparente actitud mal llamada confesional de catolicismo en forma de exteriorización, por esta revista, de un grupo de escritores católicos: ello desviaría la legitimidad espiritual de su interés, invalidándolo, en gran parte, por

adelantado, al vincularlo a una actividad particular que acaso pudiera parecer impudor, o al menos torpeza, si no orgullo, en sus manifestantes. Ninguna forma actual del pensamiento tiene que marcarse por adelantado con etiqueta confesional alguna para expresarnos a nosotros su significado espiritual más puro. Al contrario. Porque creemos que en un proceso de verdadera depuración espiritual de todas las actividades humanas la separación de sus formas es una garantía de su autenticidad, por su independencia, cuidando de cumplir como leyes elementales estas fronteras del pensamiento, actuaremos, además de en su beneficio, en el de aquella otra actividad religiosa pura, separándola de todas las formas espirituales que le son ajenas. Relativamente ajenas, pues todas se incluyen, en definitiva, en la unificación totalizadora de su ámbito.

Esta revista de colaboración abierta, libre, independiente, se propone actuar todos los valores del espíritu, sin mediatización que los desvirtúe. Precisamente, la razón más pura de ser de esta revista, la que la inspira y nos impulsa, quizás consista en esto: en nuestra viva voluntad de católicos para esclarecer

bien las cosas; para darles, a cada una, el lugar que le corresponda, en la vida como en el pensamiento.

Por eso empezamos por decir, como por hacer, cruz y raya: *porque es signo y designio espiritual de nuestro juicio la afirmación como la negación más críticas.*

Un sí, un no, una línea recta, un fin,

decía Nietzsche, como fórmula de su dicha: *la de situar críticamente su pensamiento, para ponerle, y ponerse por él, en verdadera situación crítica: en angustiosa, por verdadera, pasión de espíritu: en espiritual, verdadero apuro. Nosotros situamos esta revista por la afirmación y la negación puras; porque situándola en el espíritu y por el espíritu, nos afirmamos y negamos por él críticamente. Porque queremos apurar el pensamiento hasta su última esencia definitiva.*

Espíritu sin nombre
Indefinible esencia

clamaba el romanticísimo poético español por la voz de Bécquer.

Para nosotros, la definición esencial *del espíritu tiene un nombre: Cristo.*

Por eso nos afirmamos por la cruz, negándonos con ella. Nos afirmamos por una rectitud voluntaria de nuestra finalidad espiritual: en este sentido, que es el de la línea, la del linaje católico de nuestro ímpetu. Nos afirmamos y negamos por el signo espiritual de la cruz que nos señala con su sombra; por esos dos trazos, tan breves, que significan, y persignifican, nuestro empeño.

Nuestro SI, nuestro NO, tienden a la rectitud de una voluntad penetrante, como el gladio evangélico: porque se prolonga espiritualmente en el tiempo traspasándolo; por encima y por debajo de todo, hasta la raíz espiritual de su ser: lo mismo en la oscura entraña terrena de su historia que en la celeste claridad racional de su pensamiento.

LOS EDITORES

Hegel y el problema metafísico

I. Situación del problema hegeliano.– *El mundo griego: la naturaleza.-El mundo cristiano: el espíritu.*

II. La metafísica de Hegel.–*Su punto de partida: el espíritu absoluto.* – *La estructura del espíritu absoluto: el devenir y sus momentos (ser, esencia, pensar conceptual).*–*Realidad e historicidad: la eternidad.*–*La filosofía como saber absoluto de lo absoluto: la dialéctica.*

III. La cuestión central: *unidad del ser, del espíritu y de la verdad.–1) Aristóteles, Descartes, Hegel.–2) La esencia de la conciencia: la intencionalidad.–3) La idea de la existencia humana: la excentricidad.–Las tres metáforas.*

IV. Conclusión: *Ontología y Filosofía.–La soledad, raíz de la Filosofía.*

Nota.–Este trabajo es el texto de una conferencia dada en el acto inaugural del Instituto de Filosofía «Sanz del Río», el 10 de diciembre de 1931, con ocasión del centenario de Hegel.

La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia. Por eso, no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática situación en que el tiempo, *su* tiempo, le tiene colocado.

Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría Hegel, refutada en ésta su propia existencia.

La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado; y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. Bien sé que suena esta afirmación algo exa-

gerada. Poco importa. En cierta ocasión, me decía Ortega y Gasset que la Historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante al exagerar es saber que se exagera. Pues bien, lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía, es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel. Una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema* y no solamente *tema de conversación,* de lo que también para él fué problema. La Filosofía es eterna repetición.

En los días movidos que vivimos, se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano, en algunas de sus más esenciales dimensiones. *Tan extraño* — dice Hegel al comienzo de su Lógica — *como un pueblo para quien se hubieran hecho inservibles su Derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su Metafísica, un pueblo en el cual el espíritu que se ocupa de su propia esencia no tenga en él existencia actual ninguna.*

Para volver a encontrarla es preciso retirarnos, como dirá él más tarde, *a las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.*

¿Cuál es el problema de Hegel? ¿Cuál es el camino que, ante él, emprende? ¿Cuál es nuestra situación?

La situación en que se encuentra Hegel en la Historia de la Filosofía es, decía, la situación determinada por el hecho de que la idea misma de la Filosofía alcance en él su plena madurez.

¿Qué es, en efecto, lo que, acerca del Universo, ha dicho, la Filosofía griega? Cuando el hombre griego se enfrenta con el universo, preguntando *¿qué es la naturaleza?,* entiende por naturaleza el conjunto de todo cuanto existe; conjunto no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino sobre todo en el sentido de que, *naturalmente,* brotan de la naturaleza todas esas infinitas cosas; y dentro de ellas, el hombre, con su propio, personal e individual destino. Por eso es este conjunto natura, physis, naturaleza. A esta physis, como totalidad del universo, es adonde el hombre griego se dirige al formular concretamente la pregunta *¿qué es lo que es?*

Ahora bien, esta pregunta se halla motivada por algo. No es una pregunta que, azarosa y arbitrariamente, el hombre griego formula sobre el universo. El universo, la naturaleza, eso que ahí está, está sometido a perpetuo cambio. Por eso pregunta el hombre, ante ese cambio, *¿qué es,* en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, *la* naturaleza, lo que *siempre* permanece? La naturaleza es el ἀρχή, el *principio* de sus propias modificaciones, y el término donde todas ellas desembocan. El cambio se ofrece, pues, de este modo, al hombre griego como algo esencialmente necesitado de principio y de terminación de ἀρχή y de τέλος. Por eso, el concepto griego de naturaleza lleva allí donde la movilidad de esa misma naturaleza se repliega sobre sí misma, por así decirlo, y adquiere un punto final de apoyo, en el θεός, en Dios. Dios, la divinidad, no es para Aristóteles, sino el momento absoluto que exige la propia *variación* del universo.

Solamente en tanto que emergiendo de esa physis, solamente en tanto que brotando y formando parte de la naturaleza, es como las cosas propiamente para un hombre griego *son*. *Son,* ésto es, dirá Aristóteles, poseen en sí οὐσία, un *haber,* por así decirlo, un haber que constituye el fondo permanente de donde emergen todas las ma-

nifestaciones y todas las posibilidades que integran lo que constituye eso que llamamos vulgarmente cosa. Por esto decía Aristóteles que el problema de *qué sea lo que es* se reduce, en definitiva, al problema de *qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es;* a saber, lo que Aristóteles llamaba sustancia, οὐσία. Esto es, las cosas son lo que son, por ser ellas soporte de donde emergen todas las propiedades que me ofrecen. Si digo de esta habitación que tiene determinadas dimensiones, es la habitación, en cierto sentido, aquello que soporta el calificativo o el predicado de sus dimensiones. Las propiedades de una cosa son así manifestaciones de su sustancia. Ahora bien, por ser la sustancia primariamente el soporte o raíz de donde nacen las propiedades de una cosa, ésta no es plenariamente lo que es, más que allí y donde, actual y formalmente, *está actuando* su sustancia. Esto es lo que Aristóteles entendía cuando decía que la forma suprema del ser es ἐνέργεια, actualidad. En la actualidad de una cosa, (con el doble sentido que, aun en castellano, esta palabra encierra; de un lado, lo que está actuando; de otro, lo que tiene actualidad ahora, en un presente), en la actualidad de un ser es donde se encuentra en definitiva su última, su radical verdad. La verdad es la manifestación de la cosa. Por esto, dice

Aristóteles que el ser verdad es el más digno de los seres. A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las demás, llamó el griego *Noeín*, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides *es lo mismo el ser y la visión de lo que es,* arranca todo el pensamiento griego. Por eso el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél carácter definitivo y substante, envuelve en sí el *noeín,* en forma de pura actualidad, es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Este absoluto del universo mueve sin ser movido, del mismo modo que el objeto del amor y del deseo, sin sufrir él variación alguna. Este es el momento en que se va a decidir la suerte de la metafísica occidental entera; el momento en que Grecia va a determinar, de una vez para todas, el sentido último de la palabra *verdad.* Gracias a que la cosa se nos *ofrece* actualmente como sujeto y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces no solamente *veo* lo que en verdad es una cosa, sino que además *sé* lo que ella es. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra. Digo de esta habi-

tación que es grande, de esta mesa que es oscura, etcétera. A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicitada en un *decir,* en un *saber* lo que la cosa es.

Por el *logos* nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Teoría, explicación, no es para Aristóteles otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo.

Dentro de esta ingente construcción metafísica, vista a través de la evolución ulterior del pensamiento humano, tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado a la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica, el concepto del *espíritu.*

Sería muy largo entrar a hacer una historia detallada de los momentos que lo integran. Motivado por razones de orden religioso, adquiere, por vez primera, madurez conceptual, en San Agustín. *Spiritus sive animus,* es aquel ente que puede entrar en

sí mismo y que, al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo. Este momento va a ser decisivo para la estructura entera de la Filosofía. Porque, en efecto, al sentirse desvinculado del universo entero, no queda el espíritu humano simplemente en sí mismo; entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. La Filosofía, después de Grecia, comienza así por ser esencialmente teológica. Esto es: ha segregado el espíritu humano del universo, para proyectarlo excéntricamente sobre la divinidad; sobre esa divinidad de quien nos decía el cuarto evangelio que es esencialmente *logos,* verbo, palabra. Por eso, cuando el intelectual, a comienzos de nuestra era, ha querido darse cuenta y pensar intelectualmente la realidad de su creencia, ha volcado sobre el *logos* del cuarto evangelio todo el conjunto de la especulación helénica y ha interpretado la palabra de Dios como razón del universo. Creado, por tanto, el hombre a imagen y semejanza de Dios, posee ciertamente la razón, el *logos* que Grecia le atribuía; pero la posee como participación de la razón universal que, a diferencia de lo que pensaba el griego, se halla ahora en el espíritu divino.

A partir de este momento, la especulación meta-

física se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *logos,* que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo XIV, en que Ockam va a afirmar, de una manera textual y taxativa, que la esencia de la divinidad es arbitrariedad, libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento es cuando se produce la aparición de Descartes en el área intelectual.

Descartes se encuentra, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación, no solamente de encontrarse segregado del universo—eso lo realiza ya el cristianismo al comienzo de nuestra era—, sino segregado de Dios. En el momento en que el nominalismo de Ockam ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo. Y lo que Descartes pide a la Filosofía, al principio del filosofar, es justamente eso: volver a encontrar un punto de apoyo, una seguri-

dad. Cuando Descartes dice que todas las cosas son dudosas, no quiere decir, en última instancia, sino que ninguna de ellas ofrece, tal como hasta ahora se ha presentado, garantía suficiente de solidez donde apoyar el espíritu humano. El último reducto seguro es aquel en que aún subsiste la necesidad racionalista. De esta manera llega el *yo,* el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía. Pero a ser centro de la Filosofía de una manera peculiar. En última instancia, el *yo,* el *ego* de Descartes, funciona en Filosofía porque lo que se pide a la Filosofía es una verdad segura; por tanto, su certeza y no su realidad es lo que decide el carácter central del *yo* en el pensar filosófico.

En segundo lugar, no se halla simplemente el sujeto cartesiano, colocado de cualquier manera, en el centro del universo, sino en cuanto el resto del universo está sabido por él; todo lo que del universo ha dicho Grecia, el ser absoluto de la naturaleza, queda, en cierto modo, envuelto por el sujeto; pero envuelto por el sujeto en una forma también peculiar, en tanto que es sabido *seguramente* por él. En la seguridad del saber, del *yo,* encuentra su consistencia la naturaleza misma.

De esta manera se produce, de Descartes a Kant, y muy especialmente de Kant a Schelling, la con-

traposición frente a la naturaleza de que nos habla Grecia, de ese otro orden, de ese otro mundo: el mundo del espíritu.

Si queremos caracterizar, de una manera formularia, en qué consiste lo que distingue la Naturaleza del Espíritu, hallaríamos con Hegel una fórmula bien sencilla. La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el espíritu es esto que soy yo *mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel: ser en sí. Espíritu: ser para mí, ser para sí, mismidad. Este es el momento en que va a brotar el pensamiento de Hegel. Es cierto que la Filosofía ha vivido, durante varias centurias, y especialmente de Descartes a Kant, moviéndose en ese elemento, como diría Hegel, de la espiritualidad del espíritu. Es cierto que en Kant y, más concretamente, en Fichte, el espíritu no es solamente un segundo mundo colocado junto al primero, la naturaleza, sino que, aquí, el espíritu pretende tener un cierto rango superior a la naturaleza, en tanto que toda ella está sabida por él. Pero hasta ahora, dice Hegel, no se ha entendido en qué sentido radical se puede hablar de naturaleza *y* espíritu.

Dando a la palabra universo un sentido más amplio que el de Grecia, podemos decir que, a diferencia del griego, nuestro universo se halla compuesto

de naturaleza *y* espíritu. La unidad del Universo depende, pues, del sentido que tenga esta *y*. ¿En qué consiste esta *y*?

Schelling se hartaba de decir que esa *y* consiste no en otra cosa sino en una especie de identidad fundamental, en la cual la Naturaleza deja de ser naturaleza, y el espíritu deja de ser espíritu; una identidad, y por tanto, simple indiferencia; y que, por ser simple indiferencia, es, dice Hegel, algo así como la oscuridad donde *todos los gatos son pardos*. No se trata de que ese punto de contacto no sea *ni* naturaleza *ni* espíritu, y, por tanto, simple indiferencia, sino que aquélla *y* es *positivamente* cuanto hay en la naturaleza y en el espíritu. No se trata tampoco de que, de un lado, esté la naturaleza ya hecha y, de otro, el espíritu, ya hecho también, y que luego vayan a unirse por adición. Su nexo es algo más que una simple copulación.

Lo importante de esa *y* no es ser el nexo que *vincula* la naturaleza al espíritu, sino que estriba en que expresa el *fundamento* común que en él tienen la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y del espíritu no es, para Hegel, una simple identidad formal, una vaciedad, como lo era para Schelling, sino que la identidad de la naturaleza y del espíritu significa para Hegel esto, concretamente:

que, por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu, hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu, es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos, cómo inexorablemente ese fundamento se hace naturaleza y espíritu.

Ahora bien: ¿cómo vamos a calificar a ese fundamento común? En él, en ese fundamento común, se mueven o se apoyan la naturaleza y el espíritu, es decir, *todo* cuanto hay. En tanto, pues, que ese fundamento encierra en sí todo cuanto hay – de un lado la naturaleza, que está ahí, de Grecia; de otro lado el espíritu, que se sabe seguramente a sí mismo, con Descartes y la Filosofía moderna –, ese fundamento, de donde todo emerge, es, de un modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero todo. Es el fundamento de todo lo demás; como dirá Hegel, es el absoluto en sí *y* para sí.

A este absoluto llama Hegel, con impropiedad, espíritu; lo llama espíritu porque en él se encuentra, justamente, lo decisivo de aquel espíritu de que nos hablaban Descartes y Schelling, a saber: de que ese absoluto es inmediatamente presente a sí mismo. Pero resulta que este espíritu es impropiamente espíritu, porque no se trata de una realidad espiritual en el sentido corriente de la palabra, sino solamente

del hecho concreto de que ese absoluto es el fundamento, la raíz del *espíritu,* y por tanto, raíz y fundamento de los entes que son presentes a sí mismos, de los espíritus. Y recordando que la tradición helénica y medieval ha caracterizado el espíritu por esa inmediata entrada en sí mismo, continúa todavía Hegel llamando a eso absoluto, espíritu, espíritu absoluto.

Con esto, no solamente Hegel no ha hecho su filosofía, sino que ni tan siquiera ha comenzado a entrar en ella. La grandiosidad del pensamiento de Hegel estriba en buena parte en no haberse limitado a lanzar programas de filosofía sino después que ha realizado en él su propio programa.

Decir que el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto, verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz, en ese espíritu absoluto, por tanto, si no es entendido como un momento de él. Por eso dice Hegel que la verdad nunca se encuentra en la cosa, nunca se encuentra en el resultado. El resultado es el cadáver que ha dejado en pos de sí la tendencia que lo engendró. *Lo verdadero no es el resultado* – dice Hegel – , *sino el todo; aquello que vincula el resultado a su principio.* La verdad definitiva de

una cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo. A esa articulación interna es a lo que Hegel llama sistema. Por eso dice Hegel que la verdadera figura bajo la cual aparece la verdad filosófica es el sistema. Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en *su ser,* tiene con el *ser absoluto* del universo. Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto, equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la filosofía de Hegel: el absoluto como sujeto. Pero bien entendido, insisto, que no se trata de un absoluto como cosa absoluta, sino del absoluto como fundamento absoluto de todas las cosas, principio, por tanto, inclusive de las que ulteriormente se llamarán pensamientos. De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza con el pensar. Propiamente hablando, la filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, ni de que ese poseerse del absoluto transcurra en un pensar, sino justamente al revés: el hecho de que el

absoluto sea transparente a sí mismo, ese hecho de la transparencia, es lo que constituye el pensamiento. No es el pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento.

El problema de Hegel nace, justamente, en este momento, cuando se trata de hacer ver, de una manera eficaz y *actual*, cómo el absoluto es, en efecto, el fundamento absoluto de todo cuanto hay; esto es, cómo el absoluto *tiene* que brotar de sí mismo para engendrar la totalidad de las infinitas cosas que luego llamaremos naturaleza y espíritu. Hegel no comienza, pues, ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*. Por esto es su comienzo absoluto también. ¿Qué quiere decir esto?

Desde luego, hay que huir de la tentación natural que nos impulsa a pensar demasiado en el absoluto. Lo difícil para captar el absoluto de Hegel no es pensar mucho, sino justamente el no pensar nada.

Si digo del absoluto que es, por ejemplo, espíritu humano, o que es sustancia, en el sentido de Grecia, digo del absoluto algo, pero algo distinto de él, porque, si no lo fuera, no podría decir de él que es esa otra cosa. De donde resulta que todo intento de pretender decir algo concreto del absoluto, es, sencillamente, salirse de él. De ahí que el

comienzo radical de la filosofía, ante el absoluto, no pueda ser, para Hegel, otra cosa sino ese instalarse en él, encontrarse inmediatamente en él. A ese encontrarse inmediatamente en él es a lo que Hegel llama el *ser* puro. El ser puro es, pues, inmediata, absoluta vaciedad. Porque, en el momento en que yo quiero pensar, hasta sus últimas consecuencias, qué es ese ser puro, me encuentro que el ser puro es todo, justamente a fuerza de no ser *nada,* de no ser ninguna de las cosas. Si quiero, pues, aprehender, hasta sus últimos extremos, lo que pienso al pensar el ser, me encuentro con que lo he convertido en una vaciedad, con que estoy pensando en la nada. Esta es una situación insostenible; necesito, pues, replegarme en mí mismo, en el ser, para evitar que ese ser no sea nada. Este intento de evitación de la nada, que el absoluto tiene que realizar para *mantenerse siendo,* es, justamente, el *devenir.* De esta manera, resulta que el espíritu absoluto sale de sí mismo por encontrarse absolutamente contradictorio consigo mismo. Y al intentar evitar esta contradicción, inmediatamente, vuelve sobre sí. El absoluto sólo puede existir deviniendo.

De esta manera, al salir el espíritu absoluto de sí mismo, engendra su *devenir* y en ese su *devenir* se hace *algo.* Muestra, pues, Hegel, cómo

el espíritu absoluto, por su propia interna constitución, es el fundamento de eso que Grecia ha llamado el ser en sí. Ahora bien; cuando tenemos *algo* se presenta ese *algo* como siendo justamente algo y por tanto como bastándose a sí mismo. Y la verdad es que nada se basta a sí mismo, sino que *ser* algo, es *llegar a ser* algo. Por tanto, el que *haya* algo se debe a que *ha habido* un principio de él. La verdad de algo es, pues, *ser* en sí lo que ya *era* en su principio absoluto. Y esto es a lo que tradicionalmente se ha llamado *esencia*. Así, pues, el absoluto no sólo engendra la cosa, sino que referida ésta a aquél, nos muestra o manifiesta actualmente el principio absoluto de donde emerge. Al hacerlo, el absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino que su ser es *estar principiando;* es decir, al volver nuevamente al absoluto, lo entendemos no sólo en lo que produce, sino en el producir, en el principiar mismo. Entonces desaparece la distinción entre el principio y lo principiado. El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o *concepto,* o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por esto la idea es libertad.

De esta manera va, lentamente, Hegel, describiendo la génesis del universo entero. Por tanto, en

la filosofía hegeliana se concentran y llegan a plena madurez los motivos fundamentales de la historia entera del pensamiento filosófico. El ser—decía Grecia—se halla actualmente en la verdad; pero la verdad—dice Descartes—se halla actualmente tan sólo en una certeza verdadera, y una certeza verdadera—terminará por decir Hegel—es aquella certeza que recae sobre el ser verdadero del sujeto.

De esta manera, al volver el sujeto sobre sí mismo, se encuentra no con otra cosa, sino consigo mismo. Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es, en última y definitiva instancia, otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea. En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que, tradicionalmente, se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es, metafísicamente hablando, una sucesión de las cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad de la Idea.

Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber

el absoluto, pero, además, de una manera absoluta, en eso y no en otra cosa consiste para Hegel la *filosofía.* La Filosofía es la conciencia absoluta del *Sistema* del absoluto. Por eso es la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que *es* la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece *esencialmente* su propia historia.

Por lo mismo, sería absolutamente pueril querer atacar una a una las tesis de la filosofía hegeliana. Justamente porque, en Hegel, la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad. ¿Cuál es el punto de partida de Hegel? ¿Por qué extraña manera resultan unificados el pensamiento o el espíritu y la naturaleza de las cosas?

En realidad, Hegel es un hombre que ha inventado muy pocos – tal vez ninguno – de los conceptos filosóficos; en cambio, ha tenido una absoluta pulcritud al recibirlos. Y el concepto que determina todo el desarrollo del pensamiento hegeliano es, justamente, el concepto del saber, de la certeza. ¿Por qué cuando yo no puedo pensar el ser, como algo

concreto, dice Hegel que el ser se convierte en la nada?

Hacía observar, que cuando Descartes coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico, no le mueve a ello ningún interés humano especial; lo que decide a Descartes es exclusivamente la necesidad de encontrarse seguro, la necesidad de hallar una certeza absoluta. Cuando dice del yo que es ser pensante, que *ego sum res cogitans,* no le preocupa a Descartes qué es ese ego en sí mismo. No se pregunta como un griego pudo preguntarse: y ¿qué es lo que tiene que tener una res, una cosa, para ser un ego? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente *qué hace* ese yo; y lo que hace ese yo no es otra cosa sino saber. De ahí que para Descartes, o por lo menos a partir de Descartes, no constituye el saber una actividad entre *n* actividades que tiene el hombre, sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber. Y como el saber contiene lo que la cosa es, resulta que en el momento en que yo sé del ser, soy el ser. De aquí arranca toda la Filosofía hegeliana y es ésta la cuestión: ¿hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas?

No es, desde luego, arbitraria la posición de He-

gel. Si, por un lado, recoge la tradición cartesiana, recoge, también, por otro, toda la tradición helénica. La pregunta acerca del ser no nació en Grecia por un azar, porque sí; nació en Grecia por una cierta manera concreta como, por vez primera en la historia, el hombre griego se sintió existiendo sobre el planeta, por la manera como el hombre griego tropezó con el universo. Y lo que constituye la peculiaridad de la existencia griega es justamente esto: el hombre, en Grecia, comienza por vez primera a existir en el universo viéndolo y diciéndolo. Ver y decir han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia. Por esto, no es ningún azar el que los dos grandes productos de la cultura griega sean, justamente, plasticidad y retórica. Ver las cosas, verlas como son en sí mismas, en su idea—como diría Platón; pero, además, decir algo de ellas. Y esto es lo grave.

Ver las cosas es ver lo que está ahí. Ahora bien; lo que caracteriza al hombre y lo diferencia del animal, no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas están *ante* él. Dicho en otros términos: lo que distingue al hombre del animal no es que las cosas estén puestas con el hombre, sino que le estén *pro*puestas. Por esto, porque las cosas me están propuestas, puedo yo proponer*me* decirme algo de ellas. A este decirme yo a mí

mismo algo de ellas, es a lo que, primariamente, el griego llamaba *logos:* decir. Y solamente en tanto que yo *me digo* algo de las cosas, puedo decirlo a otros, hablar con ellos. El hablar se funda en el *decir,* en el sentido de *decirme.*

Pero el hablar podría, por sí solo, expresarse de infinitas maneras. Solamente cuando el hablar o el decir se apoya en el ver, en eso que está ahí, es cuando adquiere un carácter de manifestación de lo que las cosas son. Gracias a que el hablar o el decir se refiere a un ver, se engendra en el hablar ese momento de presente que caracteriza al «logos» de la proposición indicativa. Si no hubiera existido más que la simple visión del mundo, fácilmente hubiera degenerado toda la filosofía en una orgía mística, en un frenesí mental. Con esa frase de Parménides de que la visión de lo que es y el ser son lo mismo, no hubiera pasado la Filosofía del nivel de una intuición intelectual, como la que se repite en Schelling. Esta fué una de las geniales aportaciones de Platón a la Filosofía.

El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad; exige el *logos,* al ser *logos* de una visión, el que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista.

Pero a ningún griego se le ocurrió decir que ser hombre significa, sin más, ver y decir. Es cierto que Aristóteles definía al hombre diciendo: Animal que tiene *logos,* que tiene razón. Pero tiene buen cuidado de decir que el hombre es οὐσία, cosa, y esto es lo que constituye el carácter decisivo del pensamiento griego. El *logos* no es el ser del hombre, sino una propiedad esencial suya.

Ha bastado llevar la idea del *logos* a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel.

Pero, precisamente, repito, éste es el problema.

En un maravilloso ensayo, decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas; la primera es, justamente, esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de *estar ahí,* se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas imprimen su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien; Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus,* decía. El animus o spiritus se ha convertido en mens, en *saber.*

En ese momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un tro-

zo del universo, sino que es algo donde va contenido, en su saber, todo cuanto el universo es.

¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa *algo de,* es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl). Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien, esto, que, momentáneamente, ha podido aparecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo *de.* Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de.* El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese *de,* ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Tal vez por-

que el hombre no puede ser centro del universo no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste *frente* a sí, no dentro de sí, como Hegel pretendía. Por esto sería el pensamiento, pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad que el ser humano tiene, estaría concretamente fundado su carácter existencial. Ex-sistere quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que *ex*istirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas (Heidegger).

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino, simplemente, en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son* no lo son más que a la luz de esa existencia humana; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo; no las hace trozo míos. Hace tan sólo que *sean*. ἐν φωτί, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es

donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso y no consiste, en definitiva, el ser de la luz sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste su última instancia, la última razón de la existencia humana, como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega *¿qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.

En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud κατὰ φυσιν, no la melancolía enfermiza del bilioso κατὰ νόσον. Nace la filosofía de la melancolía; esto es, en el momento en que, en un sentido radicalmente distinto al cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario; quien se ha sentido radicalmente solo es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompaña-

do. Al sentirme *solo* me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico; la soledad de la existencia humana consiste en eso: en un sentirse solo, y por ello enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero.

Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos.

XAVIER ZUBIRI

El pensamiento hermético de las Artes

Las dos caras de la razón divina: Hermes y Orfeo. Doble juego del pensamiento.

Hermetismo y conjunción angélica. La verdad, criterio de vida. Perspectivas históricas y gatos pardos *espirituales.*

El artefacto *imaginativo: juego y juguete de la razón divina. Fronteras poéticas: arquitectura y geometría. Los extremos se tocan invisiblemente.*

El pensamiento in albis: *aurora.*

La razón que los griegos divinizaron tenía muchas caras: porque no podía tener ninguna cruz. Una de estas caras se llamó Orfeo: otra, Hermes. Las artes poéticas—la poesía, la música, la pintura...—tienen cara o caras de razón: tienen muchas caras; precisamente porque son divinas. En las nuevas artes poéticas, la razón se diviniza con dos caras, como una moneda: una órfica y otra hermética. Estas dos caras, con ser tan conocidas, sorprenden, y se les reprochan a todos los que intentan, hoy, con mejor o peor intención, las artes poéticas. Se les reprocha, sobre todo, el claro y distinto y tan divinamente ideal, racional, hermetismo. Se les reprocha el puro y valeroso afán de dar la cara, y solamente esto: las caras más divinas de la razón.

El juego de la razón es siempre un doble juego: el del pensamiento; cara a cara o cara contra cara; ganar y perder la razón misma: la verdad. Porque la verdad es cosa de juego, cosa de razón, cosa divina.

Las artes poéticas de hacer cosas de juego, cosas de razón, son verdaderas porque son divinas, y a la inversa; según del lado que se mire la misma moneda. Las nuevas artes poéticas juegan limpio: cara a cara de la razón. La razón, si no es más que razón, es cara, si no, es máscara de pasión: la cruz; que no es divina, sino humana: por la cruz se hizo Dios humano. Los pretextos más puros de razón que tienen ahora las artes poéticas para jugar así a cara y cara, doblemente, y no a cara y cruz, son divinos: para que apueste el que quiera por Hermes o por Orfeo; por el que vuelve del infierno huyendo de una sombra o por el que nos guía para ir a él, laberínticamente, buscando una sombra perdida. Y este ahora, que digo, esta actuación divina de las nuevas artes, se refiere cronológicamente, es decir, con una lógica temporal de la duración, al momento más viejo del mundo, que es el nuestro, el que ahora vivimos.

Un visionario del siglo XVIII, Swenderborg, escribía: *supe que los hombres de la más antigua Iglesia, la que existía antes del Diluvio, poseían un genio tan celeste que hablaban con los ángeles y se comunicaban con ellos por correspondencias; de este modo, se hicieron tan sabios que todo lo que veían sobre la tierra, no sólo lo pensaban naturalmente, sino, también, y al mismo tiempo, espiritualmente: y, por consiguien-*

te, en convivencia con los ángeles. En esta convivencia o conjunción, como dice el texto, porque no es cosa de vivir, de convivir, sino de jugar, de conjugar: de jugar a dos caras con la razón, la natural y la espiritual, divina o angélicamente; en esa conjunción está el sentido, el doble sentido del pensar poético, del pensamiento poéticamente puro o recién nacido inmortal a que los griegos llamaron Hermes.

La razón de ser de todas las artes poéticas es este pensamiento recién nacido de la razón divina: este pensamiento puro; y por eso son nuevas las artes: porque son poéticas, porque acaban, siempre, herméticamente, de nacer. Y es que nuestras artes poéticas son viejas porque son de ahora, de hoy: y son nuevas, cuando lo son, porque son, sencillamente, antediluvianas; pese a la superstición vitalista que ha padecido esta primera parte del siglo XX y que ha querido incorporar la estética a una historia y a una psicología supersticiosamente vitalistas. Para esclarecer esto bastará afirmarnos, ante todo, en un punto de partida o posición formal antivitalista: o sea, que pretende estar con la verdad y contra la vida: es decir, contra todo criterio vital de valoraciones espirituales.

La vida, dijo Newman, *no puede ser nunca criterio de verdad.* El vitalismo ha pretendido aplicar, sin

embargo, pretendidos criterios vivos para verificar las artes poéticas; dos principalmente: uno histórico, otro psicológico.

El criterio histórico pretende establecer relaciones entre la obra poética o su autor, y una época previamente determinada; y esta previa determinación la obtiene de diversos modos: depende del grado de cultura, inteligencia o gusto del que la establece. La bio-crítica histórica de los vitalistas no ha podido conseguir todavía una valoración exacta; ni puede, ni podrá conseguirla, partiendo de la vitalidad de la obra poética y, por consiguiente, de su mortalidad. El criterio historicista opera siempre sobre cadáveres; su visión es la de un campo de batalla sembrado de muertos a los que no quiere dejar en paz. Cualquier historia del arte o de la literatura nos proporciona fácilmente esta comprobación panorámica reconstituída de un suceso, como la que se ofrece a los turistas en Waterlóo: todo espectador, imparcial, naturalmente, del panorama, tiene datos sobrados para juzgar a Napoleón. La época histórica, así determinada, puede ser también el presente y hasta un muy próximo futuro. Cuando se habla de arte nuevo o antiguo, reaccionario o de vanguardia, se afirma, aunque se ignore, tácitamente, su determinación vital histórica; y a un criterio

de valoración racional, el único posible, se sustituye un pretendido criterio de valoración histórico, vitalista o imposible. Así, se dice, por ejemplo: esto es joven o viejo, esto es trasnochado o moderno, esto ya no se hace o lo que ahora hay que hacer es esto otro, etc., etc...

En cuanto se refiere a una obra del pasado, este criterio es el más generalmente aceptado, o, por lo menos, para muchos, aceptable. En cuanto se refiere al presente, es el más rechazado, o, por lo menos, para casi todos, rechazable. Sin embargo, resulta lo mismo afirmar que lo que nos separa de una obra artística del pasado o presente—aquí la actitud es recíproca—es una distancia vital que nos impide comprenderla, o al contrario, que lo que nos hace comprenderla es, precisamente, esa misma distancia vital; hay vista cansada y miopia historicista. Damos o negamos cédula de vecindad estética a la obra artística, para reconocerla, después, gracias a la infalibilidad de nuestro criterio vital histórico. Y así, lo que hacemos es avecindar o situar la obra o una serie de obras históricamente por una caprichosa perspectiva irracional: o por una combinación intercambiable de perspectivas, todas caprichosamente determinadas, es decir, indeterminables.

¿Cómo voy a entender la *Divina Comedia,* dice

vivamente el criterio historicista, si no entiendo nada de Teología ni de historia del siglo XIII? En lugar de decir, racionalmente, ¿cómo voy a entender de Teología, ni del siglo XIII, si no entiendo siquiera la *Divina Comedia?* Racionalmente, no hay perspectivas que valgan: no hay falsos criterios de valoración teatral. A la inversa, el historicista suele creerse capaz de entenderlo todo. Estas dos posiciones podrían resumirse en el conocido: *me carga el Dante* del cuento, o en el: voy a meterme en camisa de once varas porque sé que son once, precisamente, porque para algo habré aprendido a medir.

Este pretendido criterio historicista intercambiable—porque lo mismo refiere sus perspectivas del presente al pasado que a la inversa—es el que sostiene, aunque ignorado, las actitudes teatrales de toda gesticulante avanzada o vanguardia, bélica o revolucionaria: el sentido oculto de todo escándalo propuesto. Pero hay que advertir que, socialmente, lo que más suele escandalizar en las artes es lo menos vital de todo: lo más racional, lo más verdadero; que no son, precisamente, las batidas o batudas escandalizadoras, aunque, a veces, puedan parecerlo. Y es que para llegar a la veracidad poética hay que eliminar absolutamente la Historia y con ella ese aspecto vital de sus perspectivas como criterio de va-

loración; también hay que desechar la psicología: el criterio psicologista o animista. Este criterio es el que establece una actualidad particular a la obra artística, haciéndola contemporizar con la conciencia de su espectador por una identificación superpuesta, por una ilegítima sustitución de la personalidad. La obra poética—dice el criterio psicologista—es un pretexto imaginativo contemporáneo de mi propia sensibilidad; existe por ella y para ella; no tiene otra razón de ser que su existencia en mí, que su recreación en mí, y por eso no tiene razón, tiene pasión: la que yo le doy, le trasmito, la animación que yo le presto; es el molde en que vierto mi propio ser; es, como se dijo del paisaje, un estado de alma, o también, un estado significativo para el alma; y cuando el alma se siente pecadora es, o puede ser, hasta un mal lugar, en el que se queda o lo dejan: un mal estado. De este modo puede convertirse la obra poética en un bienestar o en un malestar vivos: en cauce que desvíe ciertas corrientes turbias del sentimiento o los instintos. Hubo un crítico psicologista, Remy de Gourmont, que llegó a afirmar que el sentimiento estético puede reducirse, en definitiva, a una desviación físicomecánica del instinto sexual. Poco a poco, así adentrado en la conciencia, todo criterio de valoración se va haciendo oscuro y tor-

tuoso, subterráneo; a veces, hasta inconfesable. Adquiere la torpeza del topo. Y llega, a tientas, en esta noche oscura, el alma, a creer y a proclamar que todos los gatos son pardos. Los museos, todos los museos, como las bibliotecas, están llenos de *gatos pardos* de esta especie; aunque no lo sean, aunque no existan; el *gato pardo* está inmóvil en la retina de las almas oscuras, clavado en su mirada nocturna como la imagen de un recuerdo en los ojos fijos de un muerto.

Este criterio vital de valoración ha sostenido, más o menos expresamente, la estética de todos los ilusionismos realistas. Podrían señalarse: el naturalismo o realismo, ilusionistas, en la pintura clásica de las escuelas española y holandesa; el naturalismo romántico de la francesa del XIX y su equivalencia en las literaturas correspondientes: francesa, italiana y española; pero, muy especialmente, convendría señalar, como etapa culminante y decisiva, consecuente con la anterior, la del *impresionismo* en pintura y el *simbolismo* en poesía, movimientos que, desde Francia, dirigieron las teorías estéticas más características de principios de siglo. Esta evolución tiene su término, lo mismo pictórico que literario, en el equívoco *suprarrealismo* reciente; también francés, aunque en pintura se deba a manos

españolas o haya venido, como vino el simbolismo poético, a parar a ellas.

Para el criterio psicologista o animista, sea cual fuere su determinación histórica, la poesía no es una cosa: es un estado; pero no un estado de cosas, sino, al contrario, una cosa de estados: una ilusión viva. El arte es vida y hay que darse a él en cuerpo y alma como al Demonio: es un misticismo invertido. Las artes poéticas se hacen, de este modo, transitivas, verbales: se convierten en personas vivas y declinan, verbalmente, en el tiempo que las condena a muerte. Los vivos de hoy, y, sobre todo, los más vivos, serán mañana los más muertos. Todos los biólogos conocen la certeza de la definición famosa de Claude Bernard: *la vida es la muerte*. El arte es vida, luego el arte es mortal. Los que tienen, hoy, clara y distintamente, un empeño real y no personal, sustantivo y no transitivo, verdadero, y, por consiguiente, inmortal y racional, divino, de las artes poéticas, desconfían de los que les dicen que su literatura o pintura o música les han despertado el más vivo interés, y nada les satisface tanto como lo contrario: no despertar intereses vivos. Las artes que despiertan el más vivo interés son las malas artes, las de vitalistas o vividores (que, a veces, se suelen confundir), las de los tramposos: las artes endiablada-

mente vivas, verbales, transitivas, las de la ilusión y la mentira personificadas. Pero el arte poético, las artes poéticas, dicen los otros, los verificadores imaginativos, no tienen vida porque tienen verdad; no pueden despertar intereses vivos, sino, exclusivamente, verdaderos. Estos dos criterios vitales de valoración, el histórico y el psicológico, convierten las obras poéticas en estados imaginativos particulares, explicándolas como tales estados: como proyección o reflejo imaginativo en el hecho de un sentimiento particular o en la particularidad de un hecho histórico. De este modo, las artes poéticas se deslizan como fantasmas coloreados a la luz de una batería teatral que los ilumina del tono conveniente para el efecto; los lienzos pictóricos, vistos de este modo, son verdaderos *cuadros vivos;* parecen de verdad; parecen porque no lo son: porque no son lo que parecen o parecen lo que no son. Y parecen para parecer: porque las artes poéticas, de este modo, se hacen ilusiones de realidad en vez de hacerse realidad de veras. Así, el criterio vitalista, al aplicar su valoración a los efectos, olvida las causas, las cosas que los determinan, invirtiendo la relación y convirtiendo el efecto en causa o cosa, ilusoriamente, para poder deducir de la vida el criterio valorativo de la verdad.

Un poeta, y acaso el más puro poeta, es decir,

el que hizo en Francia una poesía más racional (real, impersonal, sustantiva), una poesía más verdadera: Mallarmé, había formulado, sin embargo, su criterio valorativo en una consigna que contenía el grado máximo de transitividad poética, de ilusionismo vitalista, la de: *sugerir y no imaginar*. Y fué, precisamente, su poesía, la más exacta contradicción real de este propósito. Es muy curiosa esta contradicción que las artes poéticas, al realizarse o verificarse, ofrecen de sus presuntas teorías; y es que una teoría, no por ser estética, deja de ser científica, es decir, hipotéticamente lejana. Conviene tener esto en cuenta. Por no hacerlo así, se han confundido, y confunden, muchas cosas. El artista más falso de todos, el más ilusionista y tramposo (un Rembrant, por ejemplo), al practicar sus efectismos, verifica, a veces, la pintura, aquí o allá; y acierta por equivocación, sin proponérselo. En un mal pintor como Rembrant, estos aciertos son parciales, escasos; en un buen pintor ilusionista, como era Goya, estos aciertos por equivocación son tan frecuentes que constituyen casi la totalidad de su obra pictórica. Cito a Rembrant o Goya como casos típicos o tópicos de muy fácil comprobación; pero toda la historia de las artes poéticas es un constante equívoco o serie de equívocos vitalistas. Y estos equívocos explican la frecuente

apariencia de falsedad que acompaña a los más verdaderos movimientos poéticos; apariencia de falsedad, contagiosa hasta para los mismos que los verifican, y que son, a veces, los más sorprendidos de sus hallazgos. El *cubismo,* sin ir más lejos, que contiene la más prodigiosa veracidad poética que ha podido hacerse en pintura, tuvo todas las apariencias sociales de una farsa, hasta para los mismos que lo descubrían. Hacía falta toda la fe, la buena fe de Colón, para comprender que, efectivamente, se había descubierto un mundo nuevo. Y es que cuando un arte poético causa estado es siempre porque tiene razón; razón de ser o razón de estar: razón de estado. Cuando se le pregunta a un vasco ¿qué haces?, responde lacónicamente: *estar.* Y tiene razón. Si un cuadro pudiera responder, diría lo mismo. Pero para ser o estar, tan razonablemente, hay que existir, hay que ponerse o salir fuera: situarse en un espacio y en un tiempo; hay que ser, en una palabra, persona o cosa; y es más, hasta la misma persona viva tiene que tener algo de cosa para ser real, o parecerlo; para ser o estar verdaderamente, es decir, como una cosa; tiene que tener, sencillamente, razón. Las artes poéticas tienen realidad verdadera o pura cuando son, exclusivamente, cosas y causas de razón, cuando existen impersonalmente, como únicamente pue-

den existir, como construcciones imaginativas. Por esto, las artes poéticas son artes de hacer y no de engendrar (los vitalistas creen que hay artes de engendrar, que se puede engendrar artísticamente). Pero las obras poéticas hechas, lo que los escolásticos llamaban certeramente *artefacto* (una pintura o música o poesía), son cosas porque no son engendros, y cuando no son cosas y son engendros, son monstruos vivos que, efectivamente, y rápidamente—y afortunadamente—se mueren. Las artes poéticas son verdaderas y no vivas porque hacen y no engendran, porque construyen imaginativamente la poesía: haciendo cosas de poesía y no poesía de las cosas.

La pintura de los impresionistas hacía poesía de las cosas: y engendraba ilusorios monstruos imaginativos: véase una catedral de Monet o una bañista de Renoir... Es lo mismo. No ha habido alcohol racionalista que conserve esas larvas imaginativas, esos engendros vivos. En casi todos los museos de Europa podemos contemplar, a través del cristal de sus vitrinas, la descomposición mortal del *impresionismo,* la pintura más viva que se ha intentado. Hasta que tropecemos con un Ceçanne, el embalsamador del cadáver impresionista; el que tuvo que empezar por matar el *impresionismo* para monificarlo después. Ceçanne hizo, efectivamente, de verdad, lo

que sus inmediatos antecesores habían engendrado de mentira, de mentiras vivas. Y de una pintura vital, tan rica en vitaminas como era el *impresionismo* (y sus vitalismos consiguientes: *puntillismo, vibracionismo,* etc.), estuvo alimentado, con verdadera ansia mortal, la furiosa fauna imaginativa de sus apetitos más reales; hasta que acabó con todo lo vivo que le mantenía; hasta que verificó, racionalizó, expresamente, expresivamente, su empeño de lo verdadero, convirtiéndose en el frío disecador de cadáveres impresionistas que admiramos. Gracias a este duro tesón moral de disecador imaginativo preparaba Ceçanne la vuelta al *camino real* de la pintura, el salto del *cubismo* a la pintura racional, verdadera, de los italianos y flamencos: los llamados primitivos y los otros, los llamados renacentistas; que ni unos ni otros perdieron nunca el hilo de la racionalidad, la conducción hermética, poética, de la pintura. Contra el ilusionismo realístico, el vitalismo descarado de los holandeses (sin caras de razón poética) o el mal encarado de los españoles (con caretas, caricaturas de razón), venía el cubismo, ni más ni menos que a afirmar la pintura hermética o verdadera: la que da la cara, sencillamente: con evidente sencillez; sin trampas ilusorias de vitalidad, como pura realidad poética.

Después del vitalismo impresionista, la línea del ilusionismo realístico prolonga sus últimas ramificaciones, sus filamentos más agudos, en los *suprarrealistas;* movimiento más literario que pictórico; y, en sus dos aspectos, conviene diferenciarlo de todas sus falsificaciones, especialmente de las catalanas: porque hubo también, era inevitable, el consabido *suprarréalismo codorniú.* Esta pretendida superación del realismo se equivoca de punto de partida: toma por verdadera realidad la ilusión realística del vitalismo y cae en otra nueva ilusión vital: la de los sueños. Tratando de sobreponerse a la realidad de lo vivo, que no es realidad sino irrealidad ilusoria, desciende a la infrarrealidad imaginativa de lo soñado, de lo soñado sin pensar, vivamente: al infierno de las pesadillas ilusorias. Quiere esa realidad superior de lo soñado y baja por ella al infierno, sin razón ninguna, como Orfeo, y por eso su pasión viva no logra ver, por retrospectiva, más que una fugitiva sombra. *Allí donde no hay dioses* – escribía Novalis – *reinan los espectros.* El reino espectral del *suprarrealismo* está casi tocando a su fin; su delicada floración espiritual se desmorona finamente; mueren en la flor de su edad sus monstruos jóvenes, engendros vivos, malogrados por la atmósfera de confinamiento anímico que los envuelve; mueren intoxica-

dos de su propia obcecación vital de pesadillas sexuales, más o menos seudocientíficas. Se deshace su empeño vivo, pudriéndose rápidamente, y emanando esa pestilencia psicofísica de los alcantarillados instintivos de lo subconsciente. El *suprarrealismo* es como un *impresionismo* invertido que dificulta, por inconsistente, su disección espiritual. Algo, sin embargo, de esta disección podría parecer que se verificaba en las últimas etapas de Picasso. La pasión hermética de Picasso no podía eludir esta formidable respuesta.

El vitalismo suprarrealista ha sugerido otro error peligroso, que sus disecadores próximos ya empiezan a reducir definitivamente: es el equívoco el de soñar imágenes en vez de imaginar los sueños; la irracional, por viva, soñación de imágenes pictóricas, en lugar de la racional, por pensada, imaginación de los sueños. Este error de los suprarrealistas les hizo reclamarse de los puros imaginativos, de los más verdaderos o reales, de los verificadores pictóricos de sueños, sus contrarios: por ejemplo, los Bruhegel o el Bosco. ¡Como si *ver visiones* no fuese lo más racional, poéticamente, lo más verdadero, lo más exacto! *Ver visiones* es evidenciarlas con enunciación axiomática, precisamente: con precisión racional de pensamiento: con la exactitud de una re-

velación divina, como le sucede en poesía a un San Juan o a un Dante. Y no hay nada más racional, más verdadero, menos vivo, que hacer estas cosas tan puramente imaginativas, dar realidad poética imaginativa a los sueños. Porque para que se vean los sueños tienen que hacerse visiones de verdad, de pintura, racionalmente: cosas de poesía. La objetividad imaginativa es la razón de su existencia poética: su constitutiva racionalidad. Y es, entonces, cuando el poeta, como San Juan, *ve el cielo abierto* verdaderamente: como no lo hubiese podido ver en la vida.

La dificultad de las artes poéticas es esta racionalidad imaginativa, este hermetismo: porque es sentir o consentir por una síntesis, clara y distinta, la percepción turbia y confusa, la sensación pura. Leibnitz llamó a este sentimiento o consentimiento de lo poético: la *síntesis en una percepción confusa*. Es muy difícil lograr que el alma renuncie, razonablemente, a su natural inclinación de percibir como si fueran pardos todos los gatos que atraviesan la oscura noche de sus *campos de conciencia* viva. Muy difícil de conseguir este doble juego espiritual y natural, o sobrenatural, simultáneo, en que consiste, en definitiva, la verificación poética.

Las artes poéticas son difíciles: como todo lo ver-

dadero. Pero si no hay nada más difícil que entenderlas verdaderamente, no hay, en cambio, nada más fácil que creer, vivamente, que se han entendido: creerlo sin fe, con estúpida credulidad viva, con supersticiosa ceguera de ilusión vital. A esto deben su notoriedad pública las más difíciles obras poéticas, las más verdaderas: a sus calumniosas difamaciones vitalistas. Todos los verdaderos artistas poéticos sufren, tarde o temprano, esta injuriosa y calumniosa difamación del éxito. Es el caso de Beethoven, de Rafael o Tiziano o Mantegna, de Dante o Baudelaire o Poe; de todos los que han hecho, por verdadero, más difícil el arte poético: y han tenido el peor fracaso de todos: el de un éxito social, vital, que, verdaderamente, no les correspondía. Y por lo mismo, claro es, por su incongruencia, ni les favorece ni les perjudica, racionalmente: para el criterio racional de su valoración. Estas resonancias vitales de las obras poéticas, responden como un eco, como un reflejo, a todos los que se hacen, por ellas, ilusiones vivas. Porque de ilusiones se vive, no de verdad: de verdad se piensa, se poetiza, se quiere no morir. Las ilusiones son el alimento de la vida: para la muerte; las verdades lo son del pensamiento: para lo inmortal. No se puede hablar de vida verdadera ni de verdades vivas, sino paradójicamente. La vida verda-

dera no es esta: es la otra; la que no es vida como esta, la que es verdad o inmortalidad: poesía; cosa de pensar y de jugar, de jugarse la vida; cosa de razón, que es cosa de ver, en definitiva, de *ver visiones,* de quererlas ver: cosa de fe poética; construcción imaginativa.

La poesía es un estado maravilloso de cosas, de estas cosas imaginativas, independiente, autónomo. Su delimitación precisa se la dan las matemáticas y la arquitectura: las dos ciencias universales de la construcción, las que determinan sus fronteras. Cuando la construcción poética se afirma o realiza más verdaderamente, exactamente, ajustando, ciñendo su propia definición racional que la delimita o determina, que la circunscribe lógicamente, se nos aparece con un cierto aspecto matemático o arquitectónico. Es un acento fronterizo. Conviene esclarecer bien esto, porque de todos los equívocos vitalistas es el más peligroso para las verdades poéticas, el que puede confundir con facilidad la razón constructiva de la poesía con la de sus vecindades espirituales: las de la constructividad de la matemática y arquitectura. Cuando la poesía se adelanta hasta esos extremos de la pura racionalidad, cuando llega a tales extremos, se dice que parece matemática o arquitectónica: y es que, efectivamente,

en último extremo, en su último extremo, las matemáticas y la arquitectura son poesía. Los extremos se tocan: veamos cómo.

La abstración matemática procede, como es sabido, por construcciones espirituales. La noción de número y la de figura geométrica son construcciones espirituales que se definen en el tiempo y en el espacio matemáticos por su propia ley generadora. Son invenciones que no existen, que no tienen forma sensible. Pero si quiero representarlas, lo haré por medio de un arte poético; por ejemplo, dibujando la figura geométrica en un espacio real, dibujándola, pintándola lo más aproximadamente que pueda. No hay matemáticas, se ha dicho, sin soportes imaginativos; lo que equivale a decir que no hay matemáticas sin poesía. No es la geometría la que presta al pintor sus construcciones espirituales, es, al contrario, el pintor, el arte poético de pintar, el que presta a la geometría sus construcciones imaginativas. Cuando el matemático pinta un triángulo no está haciendo geometría, está haciendo pintura, aunque su propósito sea, exclusivamente, el simbólico de una representación; propósito tan antipictórico o antipoético como el del que intenta representar la semejanza de una persona o de un paisaje: exactamente igual (un retrato o paisaje puede ser pintura

a pesar de serlo representativamente, pero no por serlo). En un encerado, perfectamente dibujado de signos y figuras geométricas, de simbolismos representativos, podemos encontrar un sentimiento puramente estético, pictórico, y, en cambio, no encontrarlo en una pintura simbólica o representativa, de semejanzas ilusionistas (un retrato, un paisaje), sin poesía o construcción racional. Esta otra vecindad constructiva de la obra poética, la arquitectura o arquitecturas sensibles, es la que le presta ese otro aspecto de juguete que tan bien le va a su hermetismo. Porque hacer una cosa de juguete es hacerla todavía más de verdad, más racional, más pura. El arte poético no se deshumaniza (como se ha dicho), sino que se desvive; se desvive por la razón, por la verdad: por la poesía. Por eso las artes poéticas extremadas, las más desvividas, parecen construcciones abstractas, figuraciones, por lo que tienen de matematemáticas; y parecen construcciones concretas, parecen juguetes, por lo que tienen de arquitectura. Como las arquitecturas y matemáticas, construcciones extremas, parecen poéticas por lo que tienen de verdad, de razón, de juego. Los extremos se tocan invisiblemente. Porque si extremamos tanto las cosas, estas cosas poéticas, llegaremos a no percibirlas en absoluto: el que los extremos se toquen es lo im-

perceptible absoluto, ya que *todo lo que es extremo* – como escribía Carnot en sus **Reflexiones sobre la metafísica del cálculo infinitesimal** – *escapa a la imaginación y a los sentidos*. Como escapaba al hermetismo las penetraciones extremas: luminosamente. Y Hermes se convierte otra vez en el Psicopompo, el sombrío guía laberíntico del infierno.|

Cuando el arte poético se afirma como lo que es: razón pura, es cuando acaba de nacer, hermético, del pensamiento: y *como niño recién nacido apetece la leche alba del espíritu,* la razón intachable de su aurora: la poesía, la pura verdad. La poesía es la pura verdad: hay que quererla, apetecerla, con hambre hermética de recién nacido: y hay también, a veces, que quedarse, herméticamente, con las ganas: apurar el ansia verdadera, divina, de lo real. La razón de que sean poéticas las artes, es su novedad, su nueva edad eterna de inmortales; porque su razón de ser es hermética: es la del pensamiento eternamente recién nacido inmortal de la razón divina: Hermes, el que nace, y se hace, de nuevas, sorprendido: el que es parte y parte de la razón; el que partiendo la razón divina, partiéndose de ella, sale huyendo como disparado o disparatado, por lo que se dijo: *rápido como el pensamiento*. Y eso son las artes poéticas: artes del pensamiento: artes de disparar la

razón, de disparatarla. Y por eso son verdaderas: porque son herméticas; porque disparan o se disparan contra la vida: la obra poética se dispara contra la vida porque está cargada de razón. ¡Qué cosa más disparatada! –suele exclamar el irracional, creyéndose muy razonable ante la obra poética, y enuncia, sin saberlo, una exacta definición; la obra poética puede definirse, exactamente, con matemática exactitud, por su propia ley generadora, como lo que es: una cosa disparatada. No cabe cosa más disparatada, en efecto, que lo que es, porque lo es, exclusivamente, puramente racional: poético. No cabe cosa más disparatada que poner, herméticamente, cerraduras al pensamiento. La obra poética, *artefacto* imaginativo, es una cerradura que pone la razón al pensamiento: y el pensamiento escapa, divinamente, como Hermes, por el ojo de la llave de la cerradura que quería impedirlo. Si luego la razón quiere enjuiciarle, lógica o estéticamente, él sonríe, burlón, y guiña un ojo: ¿cómo iba a robar si acaba de nacer? ¿cómo iba a huir, recién nacido? El arte poético es hermético de nacimiento: evasivo y burlón. Toda obra poética es hermética; quiero decir, que guiña un ojo. Y todas las cerraduras son distintas, pero todas guiñan igual.

Hermes fué acusado ante la razón de robo celes-

te, y es cierto: el pensamiento recién nacido de la razón divina es un verdadero ladrón (un ladrón verdadero, no un imitador de ladrón, un plagiario; el plagio es una falsificación del robo). Hermes es un ladrón divino: roba naturaleza.

La naturaleza, como Pascal pensaba, es imagen de la gracia: imagen o imágenes divinas: caras de razón. Pensar, es robar naturaleza, en cualquiera de sus formas imaginativas: nube, caparazón de tortuga, entrañas de cordero místico... El pensamiento es un ladrón hermético: no plagia, roba. (La propiedad intelectual no es un robo: es el robo una propiedad intelectual). El que piensa, roba, y luego discurre para huir: y huye de la razón discurriendo. Pero, buen ladrón, deja la cerradura intacta. Y esto es lo hermético: escapar finamente por el ojo de la llave, dejando cerrada la puerta. La cerradura es un testimonio. El arte poético hecho (no el hecho del arte poético), el *artefacto* imaginativo, es el testimonio de mayor excepción para el pensamiento: una cerradura. Y el pensamiento, ladrón de leve, pura y enigmática naturaleza, huye herméticamente, como la brisa, partiendo en luz la frente alba de su aurora.

JOSÉ BERGAMÍN

El Cristianismo y los misterios del mundo greco-romano

Idea de los misterios.—*Mito, rito, misterio.*

La tesis «comparatista».—*El cristianismo y el ambiente pagano misterial.*

Loisy.—*Movimiento mesiánico y misterio de salvación: San Pablo.—La acción de San Pablo.—Las analogías: Attis, Dionysos, Osiris.*

En la historia comparada de las religiones, los misterios, más que doctrinas inaccesibles a la razón, designan un tipo ritual determinado, común a ciertos cultos esotéricos que florecieron en el mundo greco-oriental, principalmente durante el período helenístico, posterior a las conquistas de Alejandro. En tal sentido, los misterios paganos, a los cuales se alude en el título de este ensayo, vienen a significar un conjunto de ritos que conmemoran un tema mítico, cuya significación y eficacia creíase reproducir mediante el simbolismo ritual. A este género de tipo cultual responden los cultos griegos de Dionysos, de Orfeo, de Demeter (misterios de Eleusis), el culto egipcio de Isis y Osiris, el de Cibeles y Attis, originario de Pesinonte en la Frigia, y el culto persa de Mitra. El contenido ritual de los misterios, guardado por tradición secreta, venerable, sagrada, constituía un sistema de culto esotérico, reservado exclusivamente a los iniciados.

A partir de la segunda guerra púnica, los cultos greco-orientales mencionados, uno tras otro penetraron en Roma y se propagaron por las provincias del Imperio situadas en ambas orillas del Mediterráneo. Por todas partes surgieron asociaciones en honor de las nuevas divinidades, cuyos misterios animaron los sentimientos religiosos y la devoción popular de quienes no encontraban en el culto oficial la íntima e inefable comunión que sus almas anhelaban. El Cristianismo, ha dicho con razón Duchesne, encontró, al propagarse, la plaza ocupada, y tuvo que extirpar de las almas de sus adeptos, no sólo el afecto particular a un determinado culto, sino también la simpatía por todas las manifestaciones religiosas que insensiblemente habían ido arraigando e imponiéndose a la devoción popular.

No obstante las eruditas monografías que han dedicado al estudio de las religiones de Misterios, Foucart, Franz Cumont, Mouret, y otros, hay aún muchos puntos oscuros en su historia. Particularmente insegura e incierta es la interpretación del sentido de sus mitos y de sus ritos en las diferentes etapas que jalonaron su desarrollo histórico.

A pesar de la incertidumbre señalada, no pocos mitólogos, historiadores y exégetas modernos se han aventurado a señalar en los misterios paganos cierto

número de ideas fundamentales, de aspiraciones religiosas e instituciones cultuales, cuyo espíritu, si no su realidad material, habría penetrado en el cristianismo primitivo, alterando esencialmente su sentido primario. Todo bien considerado, dice uno de los historiadores aludidos, la nueva religión debe a la mística pagana tanto o más que al judaísmo. Si el mundo pagano pudo reconocerse en ella, fué porque habíala éste informado previamente con su espíritu.

Iguales o parecidas conclusiones se formulan en la obra de Reitzenstein (Die hellenistichen Mysterienreligionem, Leipzig, 1910) y en algunos comentarios modernos de las Epístolas de San Pablo. Asimismo, en estudios de conjunto sobre el desarrollo de la Cristología, como el Kyriot Christos de Bousset, o sobre los orígenes del Bautismo y de la Eucaristía, como las obras de Dibelius, Heitmüller, P. Weter, etc., considérase la influencia de los misterios paganos como uno de los factores principales de la evolución teológica o cultual que intentan describir. *Después de haber enumerado los supuestos precedentes de la Eucaristía en los cultos más remotos y bárbaros, hemos de hacer notar, sobre todo,* dice Heitmüller, *que los medios religiosos de la época neo-testamentaria hallábanse saturados de concepciones sacramentales, y que el Cristianismo ha nacido*

en una atmósfera cargada, por decirlo así, de bacilos de misterios (1).

Recientemente, Alfredo Loisy (2) ha recogido la misma tesis, llamada *comparatista* o también *religionista,* que desarrollan acerca de puntos concretos de dogmática o de culto, los estudios mencionados, y ha intentado edificar sobre ella toda una teoría general sobre los orígenes del Cristianismo, teoría que vamos a exponer con algún detalle antes de examinarla.

El Cristianismo, tal como se presenta en las Epístolas de San Pablo y en los escritos de San Juan, no sería otra cosa, en opinión de Loisy, que *una adaptación del monoteísmo judío y del Evangelio de Jesús a los elementos esenciales en que se fundaba la economía religiosa de los misterios paganos* (3). *El Evangelio de Jesús,* afirma el exégeta francés, *no fué, en el seno del judaísmo, más que un movimiento mesiánico entusiasta, asociado a un ideal puro de justicia y de moralidad privada* (4). *Jesús, que no tuvo nunca intención de fundar una religión nueva, no pensó tampoco en recomendar ninguna práctica de culto; no porque predicara una religión sin culto exterior, como se ha dicho muchas veces, sino porque el culto prescrito en la Ley había de permanecer en vigor hasta el advenimiento del reino de Dios; des-*

pués, la sociedad de los elegidos organizaría su liturgia en las condiciones convenientes al estado de los bienaventurados (5). Según eso, el Evangelio de Jesús, limitado al anuncio del reino escatológico, habría sido, pura y simplemente, una esperanza, que sólo podía tener significación para los judíos. El Evangelio de San Pablo, en cambio, el que predicaba el Apóstol indistintamente a judíos y gentiles, a griegos y a bárbaros, es ya un culto autónomo, un verdadero misterio con todos los elementos esenciales que distinguen a las religiones paganas de misterios. En efecto; lo que caracteriza esencialmente a los misterios paganos es, afirma Loisy, en primer término, la finalidad que tenían de comunicar a sus fieles una prenda segura de inmortalidad bienaventurada en la vida futura; después, como fundamento y causa de aquélla, la noción de un salvador divino, fundador del misterio, y autor de la salvación que efectúa primero en sí mismo pasando por la muerte a la inmortalidad; en fin, como expresión y medio por el cual se realiza en este mundo el misterio y se prepara la inmortalidad, la existencia de *ritos significativos, símbolos llenos de eficacia, por los cuales se realiza una especie de identificación mística entre el creyente y la divinidad* (6). *Hay, pues, en todos estos cultos un mito y un rito de salvación íntimamente re-*

lacionados entre sí, no siendo el rito sino la perpetuación del hecho divino inicial expresado en el mito. Zagreus, devorado por los Titanes y renacido en Dionysos... Attis, mutilado, muerto y resucitado, Osiris asesinado y desmembrado por Seth, resucitado por Isis, Mitra inmolando el toro, son mitos que indican el *hecho divino por cuya virtud se salvan todos los que mediante los ritos de la iniciación sagrada participan así en la pasión como en la resurrección del dios salvador, pues los ritos les asocian a una y a otra* (7).

Del todo semejante es, según Loisy, la economía religiosa del Cristianismo tal y como la define San Pablo. Hay en ella, igualmente, un mito de salvación; la doctrina paulina de la redención. *Jesús no pensó nunca en la eficacia redentora de su muerte; fué San Pablo quien hizo de este hecho real, natural, humano, un mito de salvación. Con ello dió al Cristianismo una base distinta de la que tenía en el Evangelio e hizo de éste un verdadero misterio* (8). Asimismo, para San Pablo la salvación se obra mediante ritos eficaces que realizan la unión espiritual del creyente con Cristo Salvador. El bautismo, que no había sido en un principio sino un rito de purificación preparatorio para el reino de los cielos próximo a venir, viene a ser en la mística paulina un símbolo de la muerte salutífera de Cristo, por el cual se asemeja

el bautizado a Cristo muerto, para resucitar con él a una nueva vida. De igual manera, la Cena eucarística, de un simple banquete fraternal, preludio del festín del próximo reino celeste, se convierte para San Pablo en conmemoración mística de la pasión y hace al creyente participar del cuerpo y la sangre del Crucificado. *Los sacramentos de la iniciación cristiana, bautismo y eucaristía, están en perfecta armonía con la doctrina de la salvación por la fe en Cristo muerto y resucitado; son su expresión natural, normal, si así puede decirse... mito y ritos se condicionan mutuamente, y el mito y los ritos, en cuanto mito y ritos de misterio, tienen el mismo origen* (9).

La transformación del Evangelio en misterio no hubiera podido realizarse, añade Loisy, sin la influencia del medio ambiente pagano, especialmente, de las religiones de misterios; influencia que ha de entenderse de una manera conveniente. *En cierto sentido, es verdad, y en otro no lo es, que la religión cristiana haya tomado de los cultos paganos la noción misma y la forma religiosa del misterio. Es verdad, porque la idea de salvación cristiana es una concepción totalmente análoga a la de los misterios, que se traduce de igual manera en el culto, a la vez que se distingue de la del Evangelio. No lo es, si se piensa que la idea pagana ha sido deliberadamente, y tal*

como era, introducida en el Evangelio, de tal manera que las dos formarían como las partes, más o menos, distintas de una religión compuesta. Ni el Evangelio subsiste en el Cristianismo con sus modalidades judías, ni el misterio con sus caracteres paganos (10).

El Evangelio, al propagarse en el medio ambiente religioso, creado por el misticismo de las religiones orientales, se apropió los elementos de éstas, asimilándolos y conservando su originalidad. Los primeros cristianos, ciertamente, no instituyeron la cena eucarística para imitar un misterio determinado; sin embargo, poco a poco la fueron concibiendo a la manera de los ritos de comunión mística usados en el paganismo; y lo mismo dígase de todo lo demás. En fin, si el Cristianismo de los primeros tiempos no ha copiado ni reproducido literalmente nada, lo cierto es que se ha organizado a la manera de los misterios paganos, penetrándose de su espíritu.

Tal es, en conjunto, el sistema por el cual intenta Alberto Loisy explicar los orígenes del Cristianismo.

¿Qué fundamentos tiene la teoría del crítico francés? ¿Cuál es su valor?

La explicación que hace Loisy de los orígenes del Cristianismo descansa toda ella en un doble procedimiento crítico-exegético, tan radical como arbi-

trario e inaceptable. De un lado el exégeta francés reduce lo más posible el contenido del Evangelio de Jesús hasta limitarlo a un escatologismo vago que se pierde, por decirlo así, en las nubes; de otro, amplía el sentido de los mitos y los ritos de las religiones paganas, introduciendo en éstos ideas e instituciones que nunca llegaron a poseer. Desde luego, si se aceptara la crítica que Loisy hace del Evangelio de Jesús, no habría otro medio, para salvar la distancia, el *hiatus* profundo que aquélla abre entre Jesús y San Pablo, que el recurrir a influencias paganas, a menos de hacer del Apóstol un aislado solitario, un genio religioso único, que habría edificado exclusivamente sobre su experiencia personal toda su grandiosa concepción del Cristianismo. Mas la crítica evangélica de Loisy dista mucho de ser fundada. El examen directo de la misma aquí, nos llevaría muy lejos. Me limitaré, por tanto, a indicar alguno de los postulados que supone. Para reducir la persona de Jesús a las proporciones de un simple profeta judío, que vive y muere absorto en la quimera de un mesianismo escatológico, Loisy necesita rechazar sistemáticamente como históricos todos los datos del cuarto Evangelio, mutilar los mismos sinópticos y tener como no auténticos los pasajes coloreados de paulinismo (el paulinismo de San Marcos es uno de los

puntos de la crítica de Loisy), todos los hechos y todas las palabras, que superan el particularismo judío y desbordan el horizonte de Palestina, necesita, finalmente, acentuar tan sólo ciertos textos, que favorecen su tesis, y dejar más o menos en la sombra otros que no encuadran con facilidad dentro de ella o la contradicen abiertamente. Procedimientos estos que, aun simplemente desde el punto de vista crítico, tienen no poco de arbitrarios e inaceptables. Bastaría negar cualquiera de los postulados señalados para que el problema de las relaciones de la teología de San Pablo con el Evangelio primitivo cambiara de aspecto y no fuera necesario acudir a influencias paganas para enlazar una y otro.

Por lo demás, la oposición entre Jesús y San Pablo y la consiguiente alteración del Evangelio primitivo, que se atribuye al segundo, es, en sí misma, inverosímil y contraria a los testimonios explícitos del Apóstol (11). En diversos lugares de sus Cartas San Pablo declara haber recibido su enseñanza de la tradición. Particularmente lo afirma no sólo respecto de la muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Jesús, sino también en lo tocante a la eficacia redentora de su muerte, doctrina, esta última, considerada frecuentemente como una creación del Apóstol, y después de algunas consideraciones, aña-

de: *Por tanto, sea yo, sean ellos* (los doce), *he aquí lo que todos nosotros predicamos.* (I. Cor. XV, 3-II). Este acuerdo con los doce se halla no menos claramente atestiguado en la epístola a los gálatas, 1, 18. Según el relato que en ella se hace, el Apóstol San Pablo sube a Jerusalén a visitar a San Pedro y permanece con él quince días. Con ocasión de esa visita, mantiene relaciones igualmente con Santiago, *hermano del Señor.* Algunos años más tarde vuelve de nuevo a Jerusalén para exponer a los *notables* el evangelio que predica a los gentiles y logra para éste su aprobación de los que él llama las *columnas,* es decir, Santiago, Pedro y Juan.

Por importantes que sean tales afirmaciones explícitas, quizá no lo sean tanto como el testimonio implícito de otros muchos hechos no menos bien asegurados para la historia. Si el Apóstol hubiera tenido conciencia de innovar, de predicar un evangelio distinto del de los doce, ¿habría proscrito, con la firmeza que lo hace, toda facción aun en favor suyo? (I Cor. I-IV). Teniendo presente su celo apostólico infatigable, ¿se habría sometido a la regla que se impuso de no llevar el evangelio sino a regiones donde no había sido precedido por otros? ¿Y qué decir de sus relaciones con la Iglesia de Roma? En el momento en que escribe su Carta, el Apóstol no ha

visto nunca a los romanos y, por eso, no les habla como maestro (Rom. XV, 22-23, 15). No obstante, sabe que *su fe es celebrada en todo el universo* (ib. I, 8, XVI, 19). *Quiere consolarse con ellos por esa fe que les es común a él y a ellos* (ib. I, 12) y les advierte que se pongan en guardia contra los que vengan a causar disensiones y escándalos *separándose de la fe que han recibido* (ib. XVI, 17). A lo largo de esta Epístola, la más didáctica del *corpus* paulino, el Apóstol trata del misterio cristiano, considerado en sus partes esenciales: de la Encarnación, de la Redención, de la cuestión judía y pagana, etc.; en suma, de todo aquello que pertenece a la esencia de lo que se ha llamado el Evangelio de San Pablo, y de todo habla como de algo perfectamente conocido de sus lectores, objeto de creencias que comparten con él.

En otros lugares de sus cartas San Pablo insiste sobre la verdad de los hechos que afirma (I Cor. XV, 3 ss.), descubre las consecuencias funestas que tendría un error en la fe (I. Cor. XV, 14 ss.), distingue con cuidado lo que viene auténticamente de Cristo de lo que la razón le sugiere (I Cor. VII, 12), los dogmas recibidos del Señor de la explicación o sistematización que el predicador puede proponer con su propia responsabilidad y sus peligros (I Cor. III,

10 ss.) y repetidas veces protesta enérgicamente contra todos los que alteren el sentido del Evangelio.

Por otra parte, la mentalidad religiosa del Apóstol es una garantía segura contra toda alteración del Cristianismo primitivo por una contaminación pagana de su pensamiento. Nacido de padres judíos pertenecientes al partido fariseo, educóse en las tradiciones religiosas de aquéllos. Siendo joven aún, fué enviado a Jerusalén, centro de la vida nacional judía, patria espiritual de los judíos creyentes, y allí vino a ser discípulo de Gamaliel, célebre maestro y jefe de una escuela de ortodoxia invulnerable. El mismo Apóstol afirma haber vivido como fariseo celoso de las tradiciones paternas durante los años que precedieron a su conversión y a impulsos de su celo haber perseguido a la Iglesia de Dios (Gál., I, 13-14).

Convertido en cristiano, San Pablo jamás renegó de sus orígenes, sino que permaneció siempre profundamente anclado en el judaísmo. Si, una sola vez, lo recusa, haciendo valer su condición de ciudadano romano (Act. XVI, 37), en otras muchas ocasiones, con insistencia y no sin emoción, se declara *judío de raza y no de los pecadores de la gentilidad,* circuncidado el octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, hijo de hebreos (Act. XXII, 3;

XXIII, 6). En las discusiones con sus adversarios judíos, en su correspondencia con los étnico-cristianos de la Iglesia de Roma, San Pablo usa palabras que testifican un sincero y profundo amor a su patria, cual se manifiesta, en la enumeración, llena de generosidad hacia Israel, que hace de los privilegios del pueblo elegido: *Digo verdad en Cristo, no miento; mi conciencia me da testimonio en el Espíritu Santo, que tengo pena grande y dolor no interrumpido en mi corazón. Porque deseara ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, los consanguíneos míos según la carne, que son los israelitas, de quienes es la adopción filial, y la gloria, y la alianza, y el otorgamiento de la Ley, y el culto y las promesas, cúyos son los padres y de ellos también el Cristo según la carne, que es Dios sobre todas las cosas, digno de ser bendecido por los siglos* (Rom. IX, 1-5). Judío por su origen, por su educación, por los anhelos más íntimos de su alma, San Pablo ha debido de sentir repugnancia innata hacia todo lo que reflejaba *el culto de los demonios* estigmatizado por la Escritura, abominable a todo judío. Esa repugnancia le lleva a flagelar en los paganos no sólo los extravíos del espíritu y la depravación de las costumbres, sino, en cierto sentido, aun lo que parecía tener de mejor el paganismo, la filosofía misma (Cor., II, 8).

Para señalar el contraste, la incompatibilidad absoluta entre la vida cristiana y la vida pagana, San Pablo amontona, por decirlo así, antítesis sobre antítesis: *no os unzáis a yugo desigual con los infieles. Porque ¿cuál participación hay entre la justicia y la iniquidad? O ¿cuál comunión de la luz con las tinieblas? ¿Ni cuál consonancia de Cristo con Belial? ¿O qué parte del fiel con el infiel? ¿Ni qué conformidad del templo de Dios con los Ídolos?...* (II Cor., VI, 8-16). *Lo que las gentes inmolan, a los demonios y no a Dios, lo inmolan; y yo no quiero que os hagáis socios de los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no podéis participar de la mesa de Dios y de la mesa de los demonios* (I Cor., X, 20-21). Léase, finalmente, el capítulo primero de la Epístola a los romanos, sobre todo, I, 18-32, en que parece estallar el odio atávico del judío contra todo lo idolátrico, y dígase si con tales condiciones de alma y de sentimientos pudo San Pablo inspirarse en los misterios paganos y con ello haber alterado el sentido de las creencias y de las prácticas cultuales del Cristianismo primitivo.

Una consideración final hará ver hasta qué punto es inverosímil tal hipótesis; y es que jamás hubiera logrado el Apóstol imponer a las comunidades cristianas un evangelio distinto del evangelio que

habían predicado los primeros discípulos de Jesús. Al principio de su ministerio apostólico, San Pablo teníalo todo en contra suya; todas las circunstancias éranle desfavorables. No había vivido en la intimidad de Jesús como los demás apóstoles; no sólo no pertenecía al grupo de los primeros convertidos, sino que, por el contrario, había sido violento perseguidor de la Iglesia de Cristo. Con su actitud respecto de la ley mosaica había herido en lo más vivo a los fieles convertidos del judaísmo, en particular, a los de Jerusalén, que se agrupaban en torno de Santiago, observante fiel de los ritos tradicionales. Su fervor de neófito, el celo extraordinario de sus propagandas, sus especulaciones atrevidas tocante a los problemas más arduos, los éxitos mismos de su apostolado, todo, en fin, había despertado contra él la desconfianza y la envidia. San Pablo, menos que ningún otro, podía en semejantes circunstancias aventurar innovaciones sin provocar protestas. Ahora bien, el Apóstol sólo encontró aprobaciones en todas partes. La única oposición que se le hizo no partió de *los doce,* sino de algunos judaizantes fanáticos, que le acusaban de considerar derogadas las prácticas rituales de Moisés e inútiles para los gentiles. Mas la ortodoxia de Pablo no fué jamás puesta en duda. Imposible hallar hoy en sus Cartas la me-

nor alusión, la más ligera respuesta a inculpaciones de tal género.

Si hubieran existido, el temperamento apasionado del Apóstol, con toda seguridad, habríalas recogido y contestado, como lo hace con otras acusaciones menos graves. Y, en particular, concretándonos a su doctrina eucarística, una de las que se consideran más extrañas al pensamiento de Jesús, si la última cena que celebró éste con sus discípulos no fué *más que un banquete de adiós, de despedida,* como quiere Loisy, *preludio del festín que habían de celebrar juntos en el reino mesiánico;* si el relato de la Eucaristía que hace San Pablo en I Cor., XI, 23-25, es *producto de su espíritu visionario* que interpretó en rito de misterio *el ágape del Señor;* si la intención que atribuye a Jesús de instituir un verdadero rito sacramental, perpetuo memorial de su muerte redentora; en suma, si las palabras que pone en sus labios: *esto es mi cuerpo, esto es mi sangre,* no son sino creación del Apóstol sugestionado inconscientemente por ritos análogos practicados en los misterios del paganismo, ¿cómo todo esto llegó a ser aceptado en todas las cristiandades apostólicas, a penetrar en la tradición evangélica primitiva, representada por los Sinópticos, a sustituir y a hacer olvidar en ella los recuerdos de los testimonios directos de

la última Cena? Cuando escribió San Pablo su primera Carta a los Corintios, el año 55 o 56, vivían aún la mayor parte de los Apóstoles, que, seguramente, debían de recordar lo que Jesús hizo, lo que dijo y quiso significar en ocasión tan memorable. ¿Es verosímil, históricamente, que los Apóstoles de la primera hora y sus discípulos inmediatos como San Marcos hayan llegado todos a experimentar la influencia paulina hasta el punto de olvidar unánimemente los recuerdos más caros de su memoria? (12).

Las consideraciones precedentes destruyen por su base la hipótesis de Loisy acerca de los orígenes del Cristianismo. La transformación de un movimiento puramente mesiánico en un misterio de salvación universal realizada durante un cuarto de siglo, por obra de San Pablo, más o menos contaminado de paganismo, a más de ser inverosímil, es contraria a todo lo que sabemos de cierto sobre el origen del gran Apóstol, su educación y sus sentimientos más íntimos.

Pasemos a estudiar, siquiera sea someramente, ya que otra cosa es imposible en un estudio de conjunto, algunas de las supuestas analogías de los misterios paganos con el Cristianismo.

Los elementos comunes que atribuye Loisy a los misterios del paganismo, ya indicados en la exposi-

ción de su teoría, determinarían las analogías siguientes. Analogía general: los misterios son todos economías de salvación. Analogía en los mitos: todos tienen como fundamento la idea de un Dios Salvador que muere y resucita. Analogía en los ritos: por los cuales creíase realizar la unión mística con la divinidad y mediante la cual asegurábase la salvación en la vida futura. Veamos hasta qué punto tales conceptos genéricos eran comunes a todos los misterios y en qué sentido pueden ser comparados con la teología y el culto cristianos. En primer lugar, ¿es cierto que todos los misterios eran economías de salvación? Si la salvación se entiende como sinónima de inmortalidad, idea esencialmente distinta del concepto cristiano de vida eterna, como veremos, tal idea es ciertamente común a la mayor parte de los misterios principales, por lo menos a partir de cierta época. Las preocupaciones escatológicas y las esperanzas de ultratumba fueron siempre elementos importantes en los misterios egipcios (Isis-Osiris) y asiáticos (Mitra), así como en el orfismo. No puede, en cambio, asegurarse lo mismo de los misterios helénicos. Entre éstos hubo algunos, los menos importantes ciertamente, cuyos ritos conservaron siempre sentido puramente agrario, es decir, el de cooperar a la fecundidad de la tierra y de los animales. La

originalidad de los misterios de Eleusis, los más célebres entre los cultos populares de la Grecia clásica, consistió precisamente en haber introducido en ritos de sentido agrario esperanzas de ultratumba. En los misterios de Cibeles-Attis, la idea de inmortalidad no es tampoco primitiva. El mismo Loisy lo reconoce: *Originariamente el rito sangriento (castración) no tenía como finalidad el hacer inmortales a los que participaban en aquél, sino la de hacerles cooperar a las obras de la Madre y de Attis, es decir, a las obras de la naturaleza... Cuándo y cómo la idea de inmortalidad bienaventurada con los dioses penetró en este culto, bárbaro entre todos, no se puede afirmar...* (13). *El P. Lagrange, por su parte, asegura que tales ideas sólo penetraron en el viejo culto frigio a partir del reino de Claudio, cuando empezó a propagarse por el imperio merced, probablemente, a influencias cristianas* (14).

Que la idea fundamental de los misterios paganos sea la de un Dios que padece, muere y resucita, cuya virtud salvífica se aplique a los iniciados mediante ritos eficaces que les asociaban a la muerte y resurrección del muerto y resucitado, es una hipótesis totalmente gratuita. Sobre este punto, el deseo de hallar en los misterios paganos la idea central de la teología cristiana ha llevado a ciertos historiadores

de las religiones a sentar conclusiones evidentemente forzadas e inadmisibles y a impropiedades de lenguaje del todo lamentables. Véase, por ejemplo, cómo M. Loisy concluye su estudio sobre los misterios de Mitra: *Ahora ya podemos saber por qué Mitra es un tanto triste, por qué su fisonomía se torna melancólica y doliente cuando degüella el toro. Es que esa inmolación salutífera había sido la pasión del Dios, y que Mitra, verdaderamente dios salvador, en realidad más que muchos dioses de los misterios, era un Dios que sufre* (15). Quien conozca algo siquiera del mitriacismo, descubrirá seguramente en las palabras transcritas tantas hipótesis como líneas. El *Deus invictus,* en efecto, nunca figura en las fuentes del mitriacismo como un Dios muerto y resucitado, y nadie, que yo sepa, había interpretado el mito de Mitra en ese sentido y en esa forma, ni le había considerado como tal hasta Loisy. La identificación de Mitra con el toro primordial y con la víctima de los sacrificios agrarios, es igualmente contraria al testimonio de las fuentes. Desde los tiempos más remotos, Mitra figura en aquéllas como dios de la luz. Este carácter ha tenido, por fuerza, que preservarle de semejante identificación. En los monumentos figura siempre como domador o sacrificador del toro. Su fisonomía melancólica tiene explicación

adecuada en el gusto artístico de los escultores de la época. En el tiempo de los diadocos la misma Pallas Athenea eleva al cielo un mirada cargada de tristeza; un velo de melancolía parece cubrir, en esa misma época, las cabezas de las estatuas helénicas. A la explicación precedente, M. Camont añade esta otra: *Mitra parece haber degollado el toro contra su voluntad, obligado por las órdenes del Sol* (16).

La idea de un Dios muerto y resucitado falta igualmente en los misterios de Eleusis. El mito refiere el rapto de Perséfone por Hades, el dolor y las correrías de Demeter en busca de su hija, sin que tenga nada que se parezca a una pasión divina destinada a procurar la salud del género humano. Demeter y Perséfone son, ambas, divinidades griegas demasiado auténticas para que mueran.

Las tradiciones míticas acerca del dios frigio Attis, cuyo culto hallábase íntimamente asociado al culto de Cibeles, son muy divergentes entre sí. El mito de Attis se ha conservado en cuatro formas diferentes. En una leyenda referida por Pausanias (17), Attis es muerto por un jabalí que Zeus manda contra aquél. El mito de Attis en dicha leyenda presenta grandes analogías con el mito de Adonis y parece una contaminación del mismo. Según la leyenda de

Agdistis, que refiere igualmente Pausanias (18), Attis muere a consecuencia de la mutilación que le priva de su virilidad. El tema de la muerte de Attis, que aparece en la leyenda de Agdistis, no pertenece seguramente a los elementos primitivos del mito. La forma primitiva de éste, a la vez que la más extendida y mejor atestiguada, narra, no sin variantes numerosas, la emasculación de Attis. En la mayor parte de estos relatos el dios sobrevive a la operación y su finalidad es clara; tiende a explicar la castración de los sacerdotes (Gallos) de Cibeles, dedicados para siempre, como eunucos al servicio de la diosa. Attis, por tanto, es un dios que sufre, sólo en la medida en que recibe o practica en sí mismo la eviración, y que lamenta después la pérdida de la virilidad. Por lo demás, en los relatos, frecuentemente escabrosos, ni la muerte, en las leyendas que la describen, ni la pasión de Attis, se consideran como causa o fuente de salvación para los hombres. El tema de la resurrección de Attis es extraño siempre a las diferentes formas del mito. Este, o la desconoce, o positivamente la excluye. Interesante, desde este punto de vista, es la leyenda de Agdistis, ya indicada. Agdistis pide a Zeus que resucite a su compañero Attis. Con su petición consigue únicamente que se vea el cuerpo de Attis libre de corrupción,

que crezcan sin cesar los cabellos y que su dedo pulgar esté siempre en movimiento.

La resurrección de Attis se menciona, por primera vez, en dos textos cristianos. Es a saber: en el libro V de los *Philosophoumena* (19), cuyo autor, S. Hipólito, expone los misterios de Attis según un gnóstico naasenio y después en un pasaje de Fírmico Materno (20). Ambos autores interpretan la resurrección como una apoteosis de Attis, postulado necesario para la exégesis euhemerista que aplican a la religión pagana, según la cual los dioses paganos serían hombres divinizados.

De los diferentes Dionysos de la mitología griega, uno solo puede ser tomado en consideración como dios muerto y resucitado, es a saber: Dionysos-Zagreus, hijo de Zeus y de Perséfone, que ya Herodoto identifica con Osiris. El mito es bien conocido. Joven aún, Dionysos recibe de Zeus el imperio del mundo. Impulsada por los celos la diosa Hera, suscitó contra él a los Titanes. Mientras se divertía en el campo el joven dios, los Titanes trataron de seducirle por varios medios, hasta que por fin se apoderaron de él en el momento en que Dionysos tomaba la forma de toro. Los Titanes despedazáronle y devoraron sus miembros. No obstante, Athena, hermana de Dionysos, logró salvar su corazón. Zeus lo

devoró, y uniéndose a Semelé engendró un nuevo Dionysos. Después castigó a los Titanes hiriéndoles con el rayo. Algunos de los relatos que refieren el mito de Dionysos, omiten el banquete lúgubre de los Titanes y cuentan que Apolo, por orden de Zeus, recompuso el cuerpo de Dionysos y lo sepultó en Delfos.

Según Diodoro de Sicilia (21), una vez que Demeter hubo reunido los miembros del cuerpo despedazado, Dionysos adquirió un nuevo nacimiento. El mito de Dionysos-Zagreus llegó a tener importancia particular en el Orfismo entrando en relación con las doctrinas fundamentales de la secta. Para los Orficos, Dionysos-Zagreus, primogénito de Zeus, es el principio del bien. Su muerte constituye la falta primordial, cuya responsabilidad pesa sobre la raza humana nacida de las cenizas de los Titanes, heridos por el rayo de Zeus, que representan la energía destructora del mal.

En las tradiciones míticas que acabamos de recordar, la muerte de Dionysos no puede ser considerada como un sacrificio salutífero para los hombres. En primer lugar Dionysos no es una víctima voluntaria. Sorprendido por los Titanes, trata de salvarse utilizando todos los medios y tomando diversas formas. Por otra parte, su muerte violenta no aprove-

cha, ni a los Titanes que caen víctimas de la venganza de Zeus, ni a los hombres para quienes, a más de ser anterior, la muerte de Zagreus constituye, por el contrario, la falta original. Si se la quiere concebir como un sacrificio útil, habrá que decir que es, a la vez, el mal y su remedio, lo que parece absurdo y contrario a la noción griega de justicia. La resurrección de Dionysos tampoco aparece en las tradiciones míticas, pues sería hacer uso de un lenguaje impropio y equívoco de intento, el llamar resurrección al nuevo nacimiento de Dionysos, hijo de Zeus y de Semelé. Los diferentes medios que nos han transmitido las tradiciones míticas no proporcionan tampoco fundamento sólido para hablar de resurrección. Conforme a las ideas paganas, Diodoro (22) se limita únicamente a decir que Dionysos renació de nuevo, sin indicar el modo. Orígenes (23) se sirve asimismo de términos vagos. San Justino (24) que menciona la resurrección para defender su teoría del plagio anticipado por el cual los demonios habrían imitado en algunas instituciones paganas el Cristianismo, no ha hecho sino traducir el mito en términos cristianos: καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι.

De todos los dioses muertos, si no resucitados en el sentido propio de la palabra, el mejor documentado es el dios egipcio Osiris. Su mito, referido por

Plutarco, que le ha dedicado un opúsculo (25), narra cómo el monarca egipcio, civilizador y munificente, cayó en los lazos que le había tendido su propio hermano Seth o Tifón ayudado por sesenta y dos cómplices. Encerrado en un féretro de madera, Osiris fué arrojado en el Nilo y, después de varias peripecias y accidentes, su cuerpo fué dividido en partes, que se distribuyeron por diversos lugares. Una inscripción hallada en el templo de Dendérab nos ha conservado una lista de las tumbas del dios. Otros textos indican las partes de su cuerpo que se conservaban como reliquias en diversos santuarios. Así: el corazón se guardaba en Athribis; la columna vertebral, en Busiris; el cuello, en Setópolis; la cabeza, en Menfis (26). A pesar de todo, los sacerdotes de Osiris afirmaban, según Plutarco, que el cuerpo del dios, después de las fatigas de la existencia, había sido sepultado y honrado sobre la tierra; pero que su alma brillaba como un astro en el cielo. En todo esto, como se ve, no hay nada que sugiera la idea de una pasión salutífera. Recordemos, además, que después de su muerte Osiris desaparece de la esfera terrestre y no ejerce aquí abajo influencia alguna. En favor de una resurrección de Osiris, se alega, con frecuencia, una versión de la leyenda atestiguada por las fuentes egipcias (27). Refiere la versión men-

cionada que, después de haber encontrado el cuerpo de Osiris, Isis y su hermana Nephtys, sentadas alrededor del cuerpo, entonaron un canto fúnebre, que vino a ser más tarde el tipo de las lamentaciones egipcias sobre los muertos. Compadecido del dolor de Isis y Nephtys, el dios sol envió del cielo Anubis, dios de cabeza de chacal, y éste, asistido de Isis y Nephtys, de Toth y de Horus, reconstituyó el cuerpo de Osiris, lo envolvió con vendas y cumplió los restantes ritos funerarios de los egipcios. Habiendo Isis aventado con sus alas la arcilla fría, Osiris volvió a la vida y se convirtió en rey de los infiernos.

Si se quiere llamar a toda esta serie de operaciones, con sus resultados, una resurrección, no discutiremos las palabras. En realidad, la leyenda no refiere sino la momificación de Osiris, operación destinada a preservar el cuerpo de la putrefacción y a proporcionar al difunto una inmortalidad relativa más allá de la muerte.

Los diversos acontecimientos de la historia de Osiris hallábanse figurados en el culto. Herodoto (28) refiere que los egipcios representaban en el culto los padecimientos del dios Osiris, mas guarda respecto de esas representaciones *un religioso silencio*. Los misterios de Osiris comprendían tres dramas o representaciones principales: la muerte, la se-

pultura y el triunfo de Osiris. La primera coincidía con la fiesta de la vegetación; la segunda, con la de la cosecha; la tercera consistía en la erección del *dad,* especie de pilastra de madera con cuatro capiteles; o también en la entronización en un *naos* de dos asientos de la efigie del dios con las vestiduras de rey del Alto y Bajo Egipto.

En ninguna de tales representaciones figura la resurrección de Osiris. A. Moret (29) la postula como indispensable a la economía de los misterios, no sin reconocer lealmente que ni los monumentos ni los textos la suponen.

Las conclusiones relativas al tema de la muerte y de la resurrección en las tradiciones míticas estudiadas, excluyen, por sí mismas ya, la hipótesis de Loisy y de los que interpretan en función de tales temas la mayor parte de los ritos mistéricos (1). Que los ritos de iniciación en los misterios paganos aseguren al *mysto* la inmortalidad, haciéndole revivir en cierta manera la pasión y la resurrección de su dios, es algo ajeno totalmente a tales ritos por la razón sencilla de que la pasión y resurrección lo son a los mitos que conmemoran aquéllos. La idea de un dios que padece, muere y resucita para comunicar a sus fieles la vida eterna, no existe en ninguno de los misterios paganos. Profundamente extraños, por su

espíritu a las doctrinas cristianas, los mitos, que hemos analizado brevemente, no admiten parangón, ni siquiera en su letra, con la sencillez del *mensaje pascual* evangélico y paulino: Jesús de Nazaret, por nuestros pecados crucificado bajo Poncio Pilato, muerto y sepultado, *ha resucitado realmente y hase aparecido a Simón Pedro:* ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι (San Lucas, XXIV, 37).

ALEJO REVILLA (O. S. A.)

Escorial, abril, 1933.

NOTAS

(1) *Taufe und Abendmahl bei Paulus,* p. 52

(2) *Les mystères païens et le mystère chrétien,* deuxième edition. Paris, 1930. Véase del mismo autor, *La religion,* Paris, 1917.

(3) *Ibídem,* p. 355.

(4) *Ibíd.,* p. 211.

(5) *Ibíd.,* p. 218.

(6) *Ibíd.,* p. 348.

(7) *Ibíd.,* p. 17.

(8) *Ibíd.,* p. 19.

(9) *Ibíd.,* p. 296.

(10) *Ibíd.,* p. 357.

(11) Sobre esta cuestión véase, principalmente, Pinard de la Boullaye, *Jésus et l'histoire,* Paris, 1929, pp. 115-150.

(12) El mismo Loisy ha reconocido lo inverosímil de sus afirmaciones en

este punto, y ha rectificado negando la autenticidad paulina de Cor. I, *Cor.* XI, 17-34, cfr. *Les origines de la cène eucharistichque,* en *Congrès d'histoire du christianisme, Jubilé,* Alfred Loisy, t. páginas 82-86.

(13) *Les Mystères,* p. 122.

(14) *Attis et le christianisme,* en *Revue Biblique,* 1919, t. XVI, p. 479.

(15) *Les Mystères,* p. 198.

(16) F. Cumont: *Testes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mitra,* t. I, pp. 182-183; cfr. W. Déouna: *L'archéologie: Sa valeur, ses méthodes;* t. III: *Les rithmes artistiques,* Paris, 1912, pp. 353-354.

(17) *Graeciae descriptio,* ed. Fr. Spiro, t. II, p. 219.

(18) *Ibíd.,* t. II, pp. 219-220.

(19) Migne: *Pat. Gr.,* XVI, 3146 BC.

(20) *De errore profanarum religionum,* ed. C. Halm, t. II, p. 78; *Pat. Lat.,* XII, 987 B; cfr. P. Lagrange: *Attis et le christianisme,* en *Revue Biblique,* 1919, t. XVI, pp. 418-480.

(21) *Bibliotheca historica,* III, 62, 6-7 en Turchi: *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus,* fasc. 3, p. 4.

(22) *Bibliotheca historica,* III, 62, 6-7, lugar citado arriba.

(23) *Contra Celsum,* IV, 17, ed. P. Koetschau, t. I, p. 286.

(24) *Dialogus cum Tryphone,* LXIX, 2, ed. G. Archambault, Paris, 1909, p. 334-335.

(25) *De Iside et Osiride,* XII-XIX, ed. Bernardakis, t. II, p. 481-490.

(26) J. G. Frazer: *Le rameau d'or,* p. 347.

(27) A. Erman: *Die Aegyptische Religion,* 1909, p. 39-40.

(28) *Historiae,* II, 11, ed. Dietsch-Kallemberg, t. 1, p. 227.

(29) *Mysteres égyptiens,* Paris, 1923, pp. 11-12.

NEWMAN

Se celebra en Inglaterra el centenario del Movimiento de Oxford. Fué el año 1833, cuando desembarca de Sicilia, Newman, convaleciente. Viene a dar el impulso de ese magnífico resurgimiento católico. No lo es él, todavía. Pero publica, con Froude, Pusey y Keble, sus *Tracts for de times,* donde, buscando la autoridad del Cristianismo primitivo, se acercan a la silla de San Pedro.

J. H. Newman había nacido en Londres (1801) con sangre, por su padre, de banqueros judíos, por su madre, de hugonotes franceses. Fué el niño taciturno, de sensibilidad extrema, que hace cruces en las márgenes de su Biblia. En 1816 se cree *elegido para la Gloria eterna.* Trinity College le acoge en 1818. Ordenado diácono (1824), pasa a vicario de la iglesia anglicana de Oxford. El *Platón de Oxford* le llamó su amigo Blanco White, poeta y sacerdote español que había de abjurar el catolicismo.

Después de las polémicas del movimiento tractariano, Newman escribe *An Essay of Development of Christian Doctrine* (1845). Se retira, adhiere a la Iglesia Católica y es ordenado sacerdote en Roma (1847). Poco después se establece en Birmingham, donde muere (1890). *Cor ad cor loquitur* reza la pétrea cruz de su tumba: es el lema de las armas cardenalicias que tomó cuando, en 1879, León XIII le concede el capelo.

Su obra forma cuarenta volúmenes, y en ella: *Apología pro vita sua* (1864), *Grammar of Assent* (1870), *Parrochial and Plain Sermons, The Via Media of the Anglican Church* (1830), *The Arians of the fourth Century* (1833), *The Dream of Gerontius* (1866), *Loss and Gain* (1848), historia de un converso, *Callista* (1855), novela histórica, y *Discourses, Lectures, Essays, Meditations,* etc., y especialmente *Letters,* porque *la verdadera vida de un hombre*—escribe él, a su hermana—*está en sus cartas.*

FRAGMENTOS

Sólo hay, para mí, dos seres que haya de tener en cuenta: Dios y yo.

He aquí cómo, en verdad, me represento yo a mí mismo: me imagino cual un vidrio que trasmite el calor sin dejar, él, de permanecer frío. Tengo una viva percepción de las consecuencias que pueden acarrear determinados principios admitidos y tengo una capacidad intelectual considerable para subrayarlos; mi refinamiento me hace admirar esos principios; mis dotes retóricas y de histrión sirven a representármelos, y no teniendo grande apego a este mundo, ni a sus riquezas, sus honores u otra cosa alguna, y siendo, como soy, de carácter naturalmente firme y digno, me doy aire de profesarlos, como quien canta. Bien que ame la verdad, no la poseo; creo que mi corazón está casi por entero vacío. Poco amor; poca abnegación. Creo tener un poco de fe: eso es todo.

(Let.)

La verdadera fe es, por así decirlo, incolora, como lo sea el aire o el agua: medio transparente, a través del cual ve, el alma, a Cristo. Como nuestros ojos no ven el aire, tampoco el alma se detiene a contemplar su propia fe. Así, pues, cuando los hombres toman esa fe en las manos, la escrutan y la analizan, con curiosidad, sumiéndose en ella, fuerza es que la espesen, que la coloreen para que pueda ser tocada y vista.

No se puede charlar en un campo de batalla.

Otro tanto sucede con la fe.

El prójimo mira vivir a su alma, pero ésta, cuando es sana, ve únicamente los objetos que la poseen.

He aquí la diferencia entre la fe verdadera y la contemplación de uno mismo.

Mirar a Cristo y poseerlo es ser justificado por la fe; reflexionar sobre esta justificación es perder de vista a Jesús y alejarse del hontanar de la gracia.

(Lect. on Just.)

La mayor parte de los hombres no son ni consecuentes, ni lógicos, ni perfectos; no someten sus opiniones religiosas a ley alguna, y, bien que no puedan razonar sin premisas – que estas premisas presupongan principios previos y que éstos sean, en una u otra forma, y en definitiva, postulados – no se dan

cuenta de lo que envuelve su pensamiento. Su tope, en la escala ascendente o descendente del pensamiento, está fijado por su conocimiento de los hechos, por sus prejuicios, educación, trabas familiares, posición social y por las ocasiones que hayan tenido para instruirse. Sin embargo, hay un cierto carácter ético, que es el mismo por donde quiera, un sistema de primeros principios, de gustos y de sentimientos, un modo de enfocar las cosas y de argüir, que es—formal y normalmente, natural y divinamente—el *organum investigandi* que nos es dado para alcanzar la verdad religiosa y que debe conducir al espíritu, por un encadenamiento infalible, del ateísmo al teísmo, del teísmo al cristianismo, del cristianismo a la religión evangélica, y de todo ello al catolicismo. Cada vez que un católico carece, súbitamente, de este sistema de pensamiento, no puede sorprender que deje la Iglesia Católica y hasta que, con el tiempo, llegue a abandonar toda religión.

(Gram. of. Ass.)

No hay, lógicamente, punto de reposo entre el catolicismo y el ateísmo.

En el teísmo no es posible detenerse a medio camino.

Quise decir: *soy católico por la razón que hace*

precisamente que no sea ateo, y no: *si no eres católico no puedes ser más que ateo.*

(Doc. ined. Gram. of Ass.)

Agnósticos, os creéis descreídos. Os engañáis acerca de vosotros mismos. Ved cómo estáis actuando. Escuchad esa vuestra conciencia que ordena todos vuestros pasos, como una autoridad infalible y soberana, y pensad en todos esos principios que admitís sin poder demostrarlos con pruebas suficientes.

(Serm.)

En el cielo el amor asumirá al temor, pero en este mundo temor y amor han de ir de la mano.

(Parr. and Pl. Serm.)

Sean los que fueren, los verdaderos cristianos están siempre en vela; los cristianos inconsecuentes no lo están.

¿Habéis estado en plena angustia?... Aquél que tiene una mente alerta, ardiente, sensible, que vive despierto, clarividente, celoso de advertirlo y honrarle, que espera descubrirlo y que no se sentiría turbado, ni descompuesto si le apareciese de pronto, ése vive esperando a Cristo.

(Parr. and Pl. Serm.)

Una vez más he de referirme a nuestro sentido de lo bello. Este sentido trae incorporado un cierto placer intelectual y carece de toda emoción, salvo en el caso en que el objeto es una persona. Entonces ese manso sentimiento admirativo se trueca en afecto y en pasión. También la conciencia, considerada como sentido moral o sentimiento intelectual, es un órgano de admiración y repulsa, de aprobación y de vituperio, pero es algo más que un sentido moral: aporta siempre una emoción, que el sentido estético trae rara vez.

El malvado huye sin que nadie lo persiga. ¿Por qué esa fuga? ¿Dónde ese temor?

Si la razón de esas emociones no pertenece al mundo visible, es necesario que el objeto percibido sea sobrenatural y divino. Así es la conciencia el principio creador de la religión como es el sentido moral el principio de la ética.

(Gram. of Ass.)

La conciencia es vicario eterno de Cristo, profeta que nos revela la verdad, rey que nos impone sus dictados, sacerdote que nos bendice o nos anatematiza. Si el sacerdote eterno de la Iglesia desapareciera, el principio sacerdotal sobreviviría a esta ruina, encarnado en la conciencia.

Que no se me atribuya la idea de querer reducir la revelación a sólo una nueva proclama de la ley natural. Se distingue de las lecciones de la Naturaleza y las supera, pero no es independiente de esta ley natural: se enlaza a ella, la completa, la confirma, la termina, la encarna y la interpreta. El Papa, que la revelación nos da, no tiene jurisdicción alguna sobre la Naturaleza. *(Dif. II. Let.)*

Esos vagos pensamientos (los que debilitando la fe, son impotentes para destruirla) turbadores o evanescentes, no tienen nada que ver con la lucha mantenida entre la fe y la incredulidad, que hace clamar al pobre Padre de la Iglesia: *Creo, Señor, ayuda a mi descreimiento*. De hecho, lo que en ciertos espíritus parece una corriente subterránea de escepticismo o una fe edificada sobre peligrosos cimientos de duda, puede no ser más que una simple tentación, que se basta, sin embargo, para privar a la certeza de su normal sosiego. En tal caso, la fe puede continuar expresando la firme convicción de la inteligencia, puede todavía ser la seguridad grave, honda, cauta, quieta, que origina una larga experiencia, aunque no sea ya la alerta, impetuosa convicción de una juventud exuberante y espontánea.

(Gram. of Ass.)

El Universo vivo de las cosas no es ni un mundo lógico ni un mundo poético. Y así como no se podría, sin hacerle violencia, exaltarlo hasta la perfección poética, tampoco se puede reducirlo a una fórmula lógica.

Lo que hace prueba para una inteligencia, no lo hace para otra; la certeza de una proposición radica en la certidumbre de la mente que la contempla.

(Gram. of Ass.)

En la busca religiosa cada cual puede hablar por sí solo, pero, por sí solo, tiene derecho a hablar.

Sabe lo que le ha convencido y le convence, y si le convence es que ha de convencer a los demás. Se impondrá a los otros, ya que la verdad es una sola.

Habrá excepciones, pero explicables. Muchos son los hombres que se rehusan a inquirir, y descartan, por completo, la cuestión religiosa; otros carecen de seriedad bastante para interesarse por los problemas de la verdad y del deber, y a la mayoría – sea por la naturaleza de su mente, sea por la ausencia de duda, sea por un sopor intelectual – ni siquiera le ocurre preguntarse por qué o qué cree; muchos son los que, incapaces de una respuesta cabal, lo intentarían en vano. Así quien trate honradamente de establecer su punto de vista respecto a las evidencias de

la religión, no puede sonrojarse, aunque se advierta, al pronto, aislado entre una multitud contradictoria... Lo que importa es que diga su verdad. Y lo que hace es reiterar las palabras de los samaritanos: *Ahora creemos; y no porque se ande diciendo, sino porque le hemos oído nosotros mismos y estamos ciertos de que Él es el Salvador del mundo.*

(Gram. of Ass.)

J. H. NEWMAN

Wilfrid Meynell: *Cardinal Newman,* 1907.
Wilfrid Ward: *The Life of J. H. Cardinal Newman,* 2 vols., 1927.
Dr. Barry: *Cardinal Newman,* 1927.
J. Lewis May: *Cardinal Newman,* Bles, 1929.
Dr. Matthias Laros: *Kardinal Newman.*
Erich Przywara, S. J.: *Einführung in Newmans Wesen und Werd,* 1922.
Heyrman, J. y T., S. J.: *Uit de Ziel van Kard-Newman,* 1924.
Floris Delattre: *La pensée de J. H. Newman,* Payot, 1914.
Thureau-Dangin: *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle,* 3 vols., Plon, 1923.
Henri Brémond: *Newman (1905),* Plon, 1932.
Jean Guitton: *La Philosophie de Newman,* Boivin, 1933.

(Versión y notas de ANTONIO MARICHALAR)

CRISTAL DEL TIEMPO

LA GUERRA Y LA PAZ, por A. G. Valdecasas. – HENRI DE MAN: SUS CONFERENCIAS EN MADRID, por J. M. Semprún Gurrea. – LA REVOLUCIÓN PERSONALISTA, por A. Garrigues. – ARTE MODERNO Y ARTE SAGRADO, por M. Abril.

LA GUERRA Y LA PAZ

La inquietud internacional arrecia. Se habla mucho de paz y se teme mucho de guerra. No se trata ya del conflicto entre un par de repúblicas sudamericanas, ni de la colonización del Manchukuo, por grave que sea esta última como síntoma del ámbito de eficacia real de la Sociedad de Naciones. La guerra en ciernes es de nuevo europea y mundial. En ciernes aunque pueda tardar mucho. Y la paz es guerra sorda y—queriendo o no—preparativo de la guerra. No queriendo, aparenta la Conferencia del Desarme. Ya se sabe: catorce meses dicen que es Conferencia. Planes y propuestas; nuevos planes y contrapropuestas. Los Estados y sus representantes los han ido acumulando y abandonando en sucesión veloz y complejidad abrumadora.

De una parte el problema cualitativo. Tal nación considera inhumano el submarino, tal otra la aviación. Aquélla pone un límite máximo de moralidad al calibre de los cañones, ésta denuncia la crueldad de toda clase de armas químicas. En definitiva, en este aspecto el plan de cada Estado a lo que tiende es a declarar solamente lícitas aquellas armas más adecuadas a sus recursos naturales, sus posibilidades técnicas o su situación estratégica.

Hay también el aspecto cuantitativo: contingente de fuerzas y cantidad de armas a que deba reducir cada Estado sus efectivos militares. El planteamiento de la pugna es algo dis-

tinto del anterior; la finalidad idéntica. Los Estados que se hallan en posición de prevalencia proponen una distribución de fuerzas que mantenga el *statu quo* de poder, los que se hallan en situación de inferioridad agitan el principio de la paridad de armamentos.

El plan Mac Donald, último presentado, documenta bien estos dos aspectos. Es por cierto el plan número 57, y Churchill le ha pronosticado en la Cámara de los Comunes la misma suerte que tuvieron los 56 anteriores. Prohibe la guerra química y los bombardeos aéreos, y, de otra parte, es el primero que en el aspecto cuantitativo da cifras concretas. Número de aviones, número de tropas y efectivos que haya de tener cada nación aparecen concretamente especificados. Y en materia naval recoge los acuerdos vigentes de restricción.

No es de analizar en qué medida este plan general refleje puntos de vista particulares. Ciertamente, en su discusión cada país habrá de atemperarse a los criterios enunciados antes. En pocas palabras: el móvil de cada país en la Conferencia es obtener cláusulas de desarme que le procuren una posición ventajosa en caso de guerra. La Conferencia del Desarme es una preparación como otra cualquiera (¡mejor que otras muchas!) para la guerra.

Sería ingenuo preguntarse si entre los políticos que forman en la Conferencia del Desarme habrá alguno inspirado en propósitos distintos del que se acaba de señalar; si habrá alguno que vaya, no a prepararse para la guerra, sino a organizar la paz. Salvo mentecatez, no lo hay. Y ello no porque los Estados implicados en la Conferencia del Desarme, o quienes les representan, quieran la guerra. Unos serán pacifistas y otros belicistas. Hasta podemos regalar que sean pacifistas todos; ello no alteraría en un ápice el sentido real de las negociaciones. No lo altera porque al margen de sus deseos personales el político no tiene más remedio que inspirar su conducta en las condiciones objetivas de la *circunstancia,* y la verdad de ésta

es que la guerra es siempre posible. Que equivale a decir que el desarme total es imposible. Y en consecuencia que en el desarme parcial cada nación ha de ir *a lo suyo,* a obtener las mayores ventajas.

A lo suyo, porque no existe *lo de todos.* No existe acaso desde que la idea de la Cristiandad dejó de actuar como realidad histórica. En Ginebra (espíritu de Calvino y Rousseau) sólo se puede ir *a lo suyo.* Y es entonces, y por eso, cuando la guerra se convierte en peligro mortal de la cultura y quiebra de su universalidad.

Se ha dicho que fué en la batalla de Leipzig cuando por última vez se luchó en Europa por ideas. Esperemos que no. ¿Pero cabe imaginar hoy la posibilidad de una empresa que una las voluntades europeas como las unieron Las Cruzadas? Hoy no; acaso mañana aparezca un vislumbre de esperanza. En todo caso sin ese vislumbre no habrá salvación para Europa. Es la misma lección de España; frustrada su tarea mundial se divierte y deshace—triste malgaste de energías—en nacionalismos locales. Ni podrá compaginarlos en unidad vital si no recobra su voluntad de empresa trasnacional. Tal vez aquel vislumbre de esperanza europea se nutra de la futura voluntad española.

No el desarme, sino la unidad espiritual sería lo único que podría dar la paz a Europa. Que si una nación se decidiera por su cuenta a desarmar ella sola, encontraría escrita desde siglos su sentencia: *sine gratia sine dignitate praemium victoris eritis.*

La imposibilidad absoluta del desarme total brinda precisamente la coyuntura para utilizar como resorte demagógico de política internacional las propuestas y propagandas de desarme íntegro. Y esa propaganda sirve mejor que a ningún otro justamente a los fines imperialistas: maniobra táctica de eficaz resultado, hábilmente empleada por Rusia.

Schmitt nos ha demostrado con lucidez incontrastable el enorme valor de instrumento bélico que se encierra en las

ideologías pacifistas. El arma es de doble efecto. De una parte, desmoraliza al enemigo que se ve acusado de serlo, no ya de sus propios enemigos, sino de la paz misma. De otra parte, estimula las fuerzas propias; que uno de los medios mejores de empujar a la guerra es explotar el idealismo pacifista de que es guerra a la guerra y lucha final. Las ideologías pacifistas son el gran instrumento guerrero del imperialismo revolucionario. Así las conquistas de Napoleón en nombre de la libertad de los pueblos oprimidos; resorte que aún conservó eficacia en la guerra europea, hecha, se decía, para dotar a los pueblos enemigos de un régimen democrático que fuera garantía (!) de la paz. Por razones análogas, si Rusia se ve en conflicto con cualquier potencia, sea la que sea, contará desde el primer día con aliados dentro del país enemigo.

No es fácil exagerar el peligro que para los países postrados significan estas ideologías pacifistas. Porque su misma postración les predispone e incita a confiar en la sinceridad de las alegaciones pacifistas. ¿Resultado?, baste el ejemplo edificante de los Tratados de Paz hechos al amparo de aquellos Catorce Puntos.

Existe un auténtico amor a la paz en los *hombres de buena voluntad*. Sentirlo no exime a un país debilitado de saber que la política internacional es implacable y que su integridad nacional no tiene más garantía que la entereza con que defienda su derecho. Ese país debe conocer los peligros que le rodean y comprender que, aunque no quiera, puede encontrarse implicado en la guerra, porque la guerra no depende sólo de su voluntad.

La Constitución española ha renunciado a la guerra como instrumento de política nacional.

A. G. V.

HENRI DE MAN: SUS CONFERENCIAS EN MADRID

Henri de Man... En el capítulo XVI de su obra, que le califica doctrinalmente, y se titula Au delà du marxisme (según el original alemán, Zur Psychologie des Sozialismus); en el capítulo puesto bajo un lema que trae las divinas palabras referidas por San Juan (VI, 26-27) donde se nos persuade a trabajar por el alimento que eternamente dura, al zafarse, con cierto malhumor—justificado—, de los apremios críticos que pretenden clasificarle aquí o allí, desliza Henri de Man estas afirmaciones: ... *estimo más una nueva alcantarilla en un barrio obrero o un terrado con flores delante de una casa obrera, que una nueva teoría de la lucha de clases.* En el prólogo de una de las ediciones de esta misma obra escribía: ... *tengo el horror de la vulgarización, en todas sus formas; de la verdad puesta al alcance de quienes no la desean y de la música de radio y de fonógrafo, del* champagne *para banquetes democráticos, y del todo lo que envilece un goce so pretexto de generalizarle.*

Aunque sólo fuese por aleccionar a quienes les resulta espontáneo y urgente confundir la zafiedad y las peores bazofias de la expresión con cualquiera forma de popularismo, valdría la pena de retener estas palabras. Pero están aquí para servir a otro propósito: señalar la condición de un temperamento, con su punta de lo que, si no molestara al interesado en este caso, llamaríamos *aristocratismo,* y advertir que quien tiene ese orden y esas posibilidades de apreciación no parece estar llamado precisamente a ser marxista...

Man lo fué, y lo dejó de ser. ¿Fué y dejó de ser marxista o más bien estuvo un tiempo bajo el duro caparazón doctrinal de la concentración capitalista, la lucha de clases, el materialismo histórico, etc., hasta que un buen día, más o menos en angustiosa crisis se lo sacudió?...

La falla irremediable del marxismo consiste en que la crí-

tica acerba, despiadada—¡y en qué gran parte justísimamente despiadada!—del actual sistema, no digamos del actual orden económico-social, porque tal orden no existe, en vez de fundarse en un juego de exigencias éticas y de razón, donde esa crítica adquiriese un sentido y una justificación suficientes, está simplemente en vilo, puesta en el aire, suspendida en el aire, sobre la corriente de la Historia que pasa y al filo de la ceñuda expectativa que la mira pasar.

Man ha tenido bastante lucidez para darse cuenta de la hondura tremenda de esa falla; ha tanteado, si siempre con generosidad, no siempre con resultado satisfactorio, reforzar con un cimiento ético y finalista—percibiendo finamente la superioridad que para cualquiera actuación humana tiene un orden final sobre un orden causal—el sustento del socialismo que parece contemplar, con razón, como tambaleándose. Pero una cosa es acudir al remedio del vacío en que puede quedar el socialismo, ante la carencia de posiciones propiamente éticas en que Marx le dejaba, y otra cosa enredarse y comprometerse en la desairada faena, que con acierto juzga inaceptable, de poner un suplemento de ética a toda la construcción marxista, recibiéndola íntegramente como ella es. No, reconociendo que hay una valoración ética que está tácita en el fondo más que del marxismo, de la actitud personal de Carlos Marx, no trata de poner aquélla a flote, sacándola de los senos de lo implícito, donde Man cree verla escondida, para tomarla luego como punto de arranque de toda la dialéctica socialista, que se habrá de recorrer exactamente por las mismas trayectorias de Marx y sus epígonos celosos. Lo que hay que hacer es cambiar el mismo punto de partida y de vista generales. Probablemente no traicionaría mucho al pensamiento de Henri de Man quien entendiese que el de Carlos Marx—y precisamente el pensamiento que éste dedica a su elaboración teórico-científica—está demasiado aprisionado en un sistema de realidades y de interpretaciones de realidades,

típicamente capitalistas. No es una veleidad caprichosa haber dicho que Marx como científico, era el último autor de la escuela clásica—liberal y capitalista—. Que pregunten por algunos de sus antecedentes a Ricardo... Por otra parte, como advierte Man en su obra SOCIALISMO CONSTRUCTOR (cuya traducción española, única que hemos podido en este caso repasar, es tan deficiente que casi resulta prácticamente inservible), toda la labor intelectual de Marx está llevada con voluntaria preterición de cuanto fuese criterio racional de sentido ético. *Marx*—se dice en la indicada obra—*no sólo ocultó su punto de partida ético, sino que el sentido de su doctrina era ante todo demostrar la imposibilidad de semejante punto. Quiso presentar toda ideología como simple operación de relaciones materiales, o, a lo más, como reflejos de conciencia, y cuando no eso, como imágenes fantásticas o del todo engañadoras.* Estas palabras de Man hay que ponerlas, para propósitos de contraste, junto a aquellas otras que dejó escritas en su obra AU DELÀ DU MARXISME: *El ejemplo del marxismo prueba la imposibilidad de establecer entre estos dos dominios (del mundo de lo que es y del mundo de lo que debe ser) una relación que sea lógica en el sentido del silogismo donde un término determina al otro. La sola sistematización racional que aquí fuera posible es la que introduce la noción no lógica, sino psocológica de la tensión. Esta tensión resulta de un contraste entre las tendencias afectivas del hombre que busca por una parte conocer lo que es, y por otra conocer qué nuevas realidades debe ensayar crear en virtud de su naturaleza moral.* Y Man, continua y generosamente apremiado por el criterio de que no se puede uno limitar a contemplar el curso de la historia con la mirada expectativa de un astrónomo que observa las órbitas celestes sin la vana pretensión de influir en ellas, y que esa limitación no es posible porque *para los históricos puede ser la historia una evolución; para los socialistas a quienes importa transformar el mundo sólo puede ser una creación,* y suje-

to a una idea de finalidad éticamente interpretada, que librándonos de la esclavitud a lo que es, pone el origen de nuestras acciones en el imperativo de lo que debe ser, con la *única ciencia que puede pretender dirigir nuestro deber: la ciencia del bien y del mal, la* **conciencia**; es decir, imbuído en la doctrina y en la persuasión de que con respecto a conductas, y más a conductas reformadoras de lo existente, no es posible reducirse a la observación y descripción de los hechos fatalmente encadenados, sino que hay que inspirarse en motivos de conciencia, motivos que no nacen, por decirlo así (como lo diría el propio Man), silogísticamente de la historia, sino que están sobre ella y la pueden regir—y mejorar—, que tampoco se demuestran por la mera ciencia aunque sean racionales, en una palabra—en una palabra que el autor no ha eludido ni regateado—, que presuponen o representan *una fe,* demuestra, en la complejidad de este sistema de supuestos y premisas con que provee a su enjuiciamiento socialista del mundo, tener, en el tratamiento de las cosas sociales una actitud que se ha calificado muchas veces de religiosa.

Está perfectamente justificado que el socialismo no acabe de ser meramente arreligioso, como parecen haberlo pretendido algunos de los propugnadores, sobre todo en la escuela marxista; está perfectamente justificado que una doctrina impregnada hasta las entrañas de un deseo que se llame así o no se llame así, es un deseo de justicia y amor entre los hombres, no pueda desprenderse del todo de las motivaciones de valor religioso, y que, por tanto, cuando no acepte una forma de religión positiva, desemboque, por reacción ciega, en los furores de la persecución—o siquiera de la animadversión—religiosa, o por una mixtificación más o menos consciente, adopte modos de pensamiento y expresión, actitudes y ademanes, que tengan de la religión todo menos esta pequeña circunstancia: la referencia concreta con la divinidad. En estos últimos casos no se trata, naturalmente, de sustituir una dog-

mática concerniente a un Ser supremo y a otros seres suprasensibles, por otra que les conciba o represente de distinta manera; es decir, no se trata de sustituir en todo o en parte una religión positiva por otra religión positiva. A Man—dicho sea con referencia exclusiva a sus públicas manifestaciones, en libros y en actividades políticas, y sin entrar, por tanto, en el fuero de su conciencia—, no se le ha ocurrido, que sepamos, hacer depender una interpretación socialista del mundo de que existan o, por lo menos, de que sean y se representen de esta o de aquella manera esos seres invisibles a nuestros mortales ojos. Lo que pasa es que su actitud en el modo de comportarse al vivir y enjuiciar los motivos, las exigencias y las direcciones del socialismo, es parecidísima, a veces igual, a la que adopta quien vive y actúa en un orden religioso, y particularmente, en el orden de la más positiva de las religiones: la cristiana. Cuando hace frecuentemente apelaciones a la fe; cuando afirma que la conexión con la verdad—esa verdad suprema y vital por la que anhela— no es el mero tracto de lo que se llamaría una religión racional; es decir, cuando recusa una prueba exclusivamente racionalista, de argumentos; cuando muestra, para el grave problema de la conducta humana en general, cierto desdén por la mera ciencia, a la que idolatraban los racionalistas del XVIII y del XIX; cuando antepone lo finalista a lo causal; cuando usa términos y modos que parecen tomados de un tratado de la perfección; en fin, cuando rezuma, como de continuo le acontece, una ansiedad que trasciende de las meras apariencias y la cruda concatenación de los hechos, que trasciende incluso del afán por la consecución inmediata, y los mejoramientos que proyecta hacia un porvenir nunca alcanzable del todo, quiere convertirles, actualizándoles, en estímulos que muevan las conciencias desde el presente, Man, ausente a toda disciplina de positiva religión, está aplicando un tratamiento *materialmente religioso* a la serie de problemas que le preocupan. Material, no formalmente. La forma sustan-

cial y sustantiva de la religión, es la que se adopta tomando la de una religión positiva, con un Dios personal, con quien se reconocen relaciones específicas y de quien se esperan las que serán definitivas, pasadas estas horas donde van nuestros afanes y torturas. A lo menos Man, que ha usado de ese modo lo que llamaríamos el procedimiento religioso, no parece haber insistido en buscarle pseudónimos a Dios, declarándose adorador de lo *absoluto*. Eso tenemos que agradecerle...

En algunas de las páginas más apremiantemente efusivas de su obra AU DELÀ DU MARXISME ha escrito: *La juventud se muestra entera e intolerante en la reivindicación de una concepción de la vida que sea a la vez una filosofía y una norma de conducta. Los jóvenes, como los intelectuales, no ven en la política más que la realización de una idea fundada a la vez sobre el sentido moral y sobre la razón.* Y en otro pasaje: *Las cuestiones que preocupan a la juventud de ahora no conciernen solamente a la relación entre diversos sistemas económicos, sino a la relación entre el hombre de una parte y los sistemas económicos de otra. La juventud quiere menos una nueva teoría económica o una nueva interpretación de la historia, que una nueva interpretación de la vida, o sea una religión...* Marx expresamente no quiso dársela. Man, que viendo, con la lucidez que revelan los hermosos párrafos transcritos, cuanto se necesita, quisiera dársela, no acaba de lograrlo. Porque una religión no es un procedimiento meramente humano, por infinitamente fino que se le suponga, de tratar, con actitudes religiosas, los problemas de los hombres. Es bastante más. O bastante menos. Porque es sencillamente *hablar con Dios.* Man se esfuerza en el deseo de superar la propia personalidad, en el deseo de que la superemos. En un ansia de superación de la personalidad, que, como no la destruye ni la niega, antes quiere sublimarla en la dación a otras formas superiores de personalidad colectiva, es sustancialmente personalista. Dicho sea en su elogio. Porque no hay más que pro-

blemas personales. Somos personas y necesitamos de personas. Pero ese deseo de superación personalista o de personalismo superador, no halla su satisfacción plena más que cuando se han encontrado, claro está, las formas supremas de la persona. Concreta y directamente; cuando por la segunda nos encontramos con las tres consustanciales en la Trinidad del Dios uno.



Satisface y—una vez que ha de hacerse la mención—resulta conveniente haber venido a estas alusiones—ligeras alusiones—a Henri de Man, por la sugestión de sus recientes conferencias en Madrid, la primera de las cuales, en el Instituto Nacional de Previsión el 10 de marzo, tenía como tema el paro. Porque es ahí donde le duele, donde les duele a tantos, y donde quizá un día nos duela a nosotros más de lo que ahora podemos imaginar. El paro es la piedra de toque del capitalismo, el formidable tropezón donde está la evidencia de su descrédito. Capitalismo es tanto como efecto y promoción, como expresión también del maquinismo, de la actividad mecanizada, llevada al apuro máximo y a la tensión suprema, indefectible. El juego del capitalismo era precisamente poner en juego con febril actividad todo el instrumental de una producción creciente—creciente y ¡ay de nosotros! ahora inabsorbible para una humanidad de mendicantes, que empieza a carecer de todo. Es así el paro el fracaso flagrante del capitalismo... Pero también, digámoslo francamente, de la reforma social y de la revolución, tal y como hasta ahora la vamos viendo realizarse.

La situación, mejor que con nada, se describe con estas palabras tan sencillas o tan breves de Hitler que en esa conferencia recuerda Man: *Más vale morir en la guerra que morir de hambre ante las ventanillas de socorro*. Y toda la amenaza de la catástrofe internacional y de las nacionales que se conden-

san en el aire atormentado y tormentoso, está ahí, en lo que revelan de desesperación—justificada—esas palabras, a las que todavía—¿y hasta cuándo?—siguen cerrados tantos oídos. Viene en la conferencia la confirmación escueta de la estadística. De siete a ocho millones de parados, de los cuales la mayoría están sin trabajo desde hace más de un año. (¡Buen parangón a los Estados Unidos, cuyas últimas cifras de parados rebasaban en bastante los doce millones!...) Man, con inevitable patetismo, subraya el hecho de cómo afecta el paro a las nuevas generaciones, conforme van llegando a la edad de ganarse la vida, y lo condensa en esta expresión conmovedora: *¡Dos millones de jóvenes sin esperanza!* Y, claro, sugiere la ineludible conclusión: o se cambia la organización económica, cosa que no puede limitarse a Alemania, o viene un cataclismo.

En comparación con estas generales perspectivas del orden—o del desorden del mundo—tienen, aun siendo en sí mismas muy sugestivas, un interés más episódico las interpretaciones que en relación con tal estado de cosas y en función del mismo, propone al fenómeno nacional-socialista. Este, al decir de Man, acoge las formas de la desesperación producida por la crisis que afectan a las clases medias en descomposición, pero tocadas de intenso sentimiento nacionalista.

A través de tantas y tan duras pruebas el socialismo tenía que sufrir y ha sufrido grandes trastornos. En la segunda conferencia dada en la Residencia de Estudiantes, se toman estos reflejos en consideración. Un elemento regresivo surge en la marcha social del capitalismo. No se produce un aumento en las masas propiamente proletarias, en quienes debiera prender el movimiento socialista, porque se incrementan los empleados y los sin trabajo. A lo que se añade una merma en el sentido internacionalista del proletariado a causa de los nacionalismos exasperados que, a veces, hacen sentir, no su comunidad, sino su oposición de intereses a los trabajadores de diversos países. Ante ese nuevo estado de cosas se impone para

el socialismo una nueva táctica. Es curioso: esa nueva táctica menosprecia la acción parlamentaria y se dirige a actuaciones fuera del Parlamento. *Tener el Parlamento*—dice—*es para el Socialismo no tener nada. Asociarse a gobiernos burgueses en los momentos agudos de la crisis es exponerse a caer envueltos con ellos en el común oprobio.* Táctica de cautela que nos permitimos comentar yuxtaponiéndole estas ideas del mismo autor insertas en el prólogo dedicado especialmente a la traducción española de su libro Socialismo Constructivo, donde se extiende en largos consejos a los socialistas españoles, algunos de los cuales, por cierto, parecen haberse aprendido perfectamente. Dice Man en ese prólogo: ... *es preciso, sobre todo, impedir en una situación como la de España que el socialismo se separe de la revolución...; la revolución es la gran palanca que no hay que soltar, con la que hay que continuar maniobrando hasta que haya sacado del lagar todo lo que puede dar de sí... Para eso es lógica, es psicológicamente indispensable que el socialismo se halle en el gobierno hasta que la obra constructiva del gobierno haya terminado.* ¿Contradicción entre el consejo de sacudirse el poder cuando hay amenaza de caer envueltos en el común oprobio y de aferrarse al poder cuando hay esperanza de exprimir la ubre de la revolución? No; contradicción, no. Sencillamente socialismo.

Quiero decir, socialismo político. Socialismo político, que va a lo suyo. Y unas veces, lo suyo es entrar, y otras salir. Por eso entra y sale, pero no se contradice. Cuando entra y sale no se contradice—ni se entrega—porque va siempre a una sola cosa: a buscarse a sí mismo.

Con tino admirable Henri de Man ha fijado un aserto que a muchos habrá sorprendido y a bastantes escandalizado, a saber: el Marx del Manifiesto es superior al del Capital Es decir, es superior su acción revolucionaria a su construcción doctrinal y científica. Tan convencidos podemos estar de

esto, que podríamos atrevernos a sugerir la posibilidad de que, ahondando lo bastante, habíamos de hallarnos con que el marxismo científico no era más que una gran herejía socialista, tanto más virulenta cuanto mejor y más rigurosamente elaborado se ofrece en su forma teórica.

De todos modos, a Man le debe el Socialismo—y, quizá, en alguna medida le deba también la Humanidad—haber contribuído a libertar de los dogmas marxistas donde, materializada, se endurecía e inmovilizaba, la visión general del mundo, y haberla llevado, o, hasta cierto punto, reintegrado, a un cuadro de mayor movilidad, en que las voluntades juegan inspiradas e imperadas racionalmente por un sistema de valoraciones éticas—al socaire de un espíritu religioso, que todavía no es más que nostalgia.

J. M. S. G.

LA REVOLUCION PERSONALISTA

En la N. R. F. del mes de diciembre último, se publica un *cahier de revendications* en el que han participado los siguientes nombres, todos jóvenes: H. Levebre, Paul Nizan, Philipp Lamour, Jean Sylveire, Thierry, Maulnier, Armand Dandieu, Claude Chevalley, Emmanuel Mounier, Georges Izard, René Dupuis, Alexandre Marc, Robert Aron, Denis de Rougemont. Corresponde a esa nueva ideología juvenil que va desde el comunismo hasta el infinito, sin pasar por la burguesía. No lo recogemos aquí por su valor doctrinal, muy discutible, sino como anuncio de los tiempos que se avecinan. No es tampoco un movimiento particular, aun siendo político y

francés, sino general, cuya visión iremos completando sucesivamente en esta Revista.

Los comunistas Levebre y Nizan confiesan la ortodoxia marxista según la definición de la III Internacional. Sólo el comunismo, afirman, repudia el mundo actual con todas sus consecuencias; y como son conocidos, tanto los principios teóricos del comunismo como sus consecuencias, sólo recogemos, al pasar, esta declaración moral de Levebre: *Tenemos que fundar la* vida espiritual *de los materialistas revolucionarios: la humildad sin* revancha *interna y sin vanidad* moral, *la humildad humana sin recurrir a lo supraterreno, el sentimiento de la tarea de cada época. Tenemos que establecer una ética provisional, pero enteramente válida para nosotros. La Tierra, nuestro planeta, en su conjunto, ha tenido* éxito *hasta ahora. ¿Se ha de detener y retroceder la historia de la vida terrestre? La revolución proletaria y el comunismo son una solución total.*

He aquí la afirmación del primado del orden material. En seguida los personalistas declararán la primacía del orden espiritual, pero por respeto debido a la simetría del pensamiento francés, expondremos antes la posición intermedia de esos dos primados contradictorios. La representa el grupo *Plans* que dirige Philippe Lamour, que es de quien tomamos la definición de esta *tesis* media, algo caída del lado marxista. Philippe Lamour, a quien la cuestión: *spirituel d'abord ou materiel d'abord,* le parece *bien pueril et bien vaine,* corta el nudo de esta manera:

Aclaremos. Si se trata de una cuestión de clasificación de valores, admitamos, haciendo punto final, que lo espiritual se halla por encima de lo material. Es lo tradicional, y como no tiene importancia alguna, hacemos gustosos esta concesión, con objeto de eliminar una discusión ociosa de clase de filosofía.

Pero si se trata de una clasificación cronológica, las cosas cambian: no tenemos que habérnolas con una elección libre del espíritu, sino con la constatación de realidades puras y simples, con las que nada pueden los malabarismos intelectuales más retorcidos.

Es evidente que, a la base, están los hechos económicos e históricos. Ellos son los que engendran necesidades nuevas y hacen estallar las viejas instituciones caducas. Y de estas necesidades surgen las doctrinas. Estas doctrinas inspiran las organizaciones y las tácticas que dan por resultado, con la ayuda de toda la espiritualidad que se quiera, esas transformaciones de las instituciones y esa creación de un orden nuevo que se llama Revolución.

Esto no se discute. Hay que constatarlo humildemente.

Y vengamos a los personalistas, entre los que pueden incluírse, sin mucha arbitrariedad, todos los demás.

De salida, frente al dicho comunista de que el proletariado es la única fuerza revolucionaria real, este otro dicho: no hay más fuerza revolucionaria que la verdad. Y en seguida la afirmación, eje de todo el pensamiento revolucionario personalista: capitalismo y colectivismo (comunismo y fascismo) son una y la misma cosa.

La razón es sencilla. Se puede examinar de nuevo cada uno de estos terribles peligros surgidos del capitalismo, y confrontarlos con las tesis revolucionarias que pretenden derrocarlos. No sólo son ignorados, silenciados, sino admitidos implícitamente, se hallan incluídos, con la misma evidencia y acaso más temiblemente, en los nuevos sistemas que se nos proponen. La elaboración socialista del plan quinquenal nos pone en presencia, exactamente, con lo que pudiera ser el equipamiento capitalista de un gran país colonizado. Nada cambia, sólo que, como la clase trabajadora se halla teóricamente en el poder, desaparece toda hipocresía, y se pide el sacrificio del hombre a la colectividad, abiertamente, y el del alma al rendimiento técnico, y el del humanismo a la cultura de masas. El régimen es el mismo—el individuo instrumento sometido al técnico-rey—y con una religión materialista más claramente confesada. En estas condiciones, no nos detenemos en los conflictos superficiales que oponen el capitalismo al colectivismo: en realidad, se trata de un conflicto político, un conflicto de dominación: a quién pertenecerá el mundo, al que retira los fondos o al director de la empresa, al capitalista o al ingeniero. Las masas obreras desempeñan el papel de peones en el tablero. No se les promete ni una felicidad ni una dignidad nuevas, sino solamente una libertad abstracta, la papeleta del voto económico, la ilusión de un poder que se entrega al trabajador, como la democracia lo entregó al ciudadano. Problemas de importancia irrisoria frente a la cuestión esencial. En relación con las exigencias fundamentales del hombre, colectivismo y capitalismo son idénticos. Las tesis revolucionarias corrientes no han

dado, en lo que respecta al capitalismo, con la única actitud crítica posible. Por eso, su triunfo ni salvaría ni repararía nada—prescindiendo de lo que haría perder.

Por la misma razón, habrá que acoger con el mayor recelo las tesis revolucionarias de la derecha, tales como el fascismo italiano y el nacional-socialismo alemán. Ya sea que se precisen, o que se mantengan en un estado indefinido y vago, estas doctrinas reconocen también el estado de cosas establecido por la victoria del gran capitalismo internacional. Estatistas o racistas, colocan en primer plano las realidades colectivas, sin duda preciosas, pero que hay que mantener en su rango propio, subordinado. Acaso el fascismo y el nacional-socialismo preservan valores respetables, que el marxismo destruye. Pero no es menos cierto que estos movimientos se apoyan sobre los valores comunes proyectados al primer plano por las ideologías modernas. Ahora bien, es menester revisar estos valores, de raíz, y contra estos valores hay que hacer la revolución necesaria.

Los ataques contra el capitalismo se suceden implacables. ¿Sólo contra el capitalismo como régimen económico? No, no, contra el capitalismo como expresión más alta del régimen burgués en su totalidad: *Al decir nosotros primacía de lo espiritual, no queremos decir primacía del pensamiento burgués, que execramos. En nombre de lo espiritual nos erguimos, desde hoy, a la cabeza de sus acusadores, más marxistas que los mismos marxistas, porque para nosotros ese pensamiento no representa sólo la opresión de nuestras vidas, sino el veneno que esteriliza nuestras almas; no sólo un peligro, sino un pecado. No somos nosotros un último reducto o un disfraz más sutil. Rechazamos toda convivencia con los pecados del mundo moderno y toda ventaja que pudiera producirse de la complicidad de nuestro entusiasmo con sus malicias.*

Sin embargo, para definir la revolución personalista prefieren el contraluz del marxismo, más definido, a su vez, teóricamente que el capitalismo. He aquí la definición, de tipo descriptivo, más completa que podemos ofrecer al lector:

La oposición doctrinal entre el comunismo y la revolución personalista se puede definir sencillamente. Los unos, con Marx, creen en la realidad de una dialéctica de tres miembros; colocan sus esperanzas en la llegada de sín-

tesis sucesivas, que conducen a la especie hacia un equilibrio final. Nosotros, con Proudhon, rechazamos toda síntesis, toda solución mecánica del conflicto, necesario y vital. No hay término medio, a no ser la muerte. Pero la coeficiencia de los dos términos, verdaderos y recibidos como tales, constituye la persona.

La oposición entre Proudhon y Marx, en el terreno económico, traduce exactamente la oposición de Kierkegaard y de Hegel en el dominio religioso. Mañana se revelará en la oposición entre las naciones colectivistas y las patrias personalistas.

¿Pero cuáles son los motivos de nuestra elección? Señalaré tres.

1.° La única revolución que nos importa se refiere al hombre, no es sino una proyección del conflicto de la persona. Los marxistas nos acusan de mezclar nociones morales—así califican la noción de persona—a las fuerzas políticas e históricas, que son las únicas que, según ellos, determinan el devenir revolucionario. Pero esto no es más que mitomanía: *Las fuerzas económicas,* de las que hablan estremecidos, no existen. Forman parte de esas creaciones pseudomísticas que pululan en un mundo ateo. Cualquiera que sea la concepción histórica que se posea, hay que reconocer que la persona es un factor decisivo, si no suficiente, del proceso revolucionario, y que negar este valor decisivo de la persona es desarmar la revolución.

Una revolución no actúa en el vacío, sino contra algo: contra hechos, aunque no sean más que meros hechos. La revolución es así un *acto.*

2.° El materialismo nos describe un mundo que no presta asidero al acto. ¿Cómo es posible creer que el espíritu puede actuar sobre los hechos si no es por una serie de embestidas, de actos creadores, que revolucionan el determinismo riguroso de la materia abandonada a sí misma? La dialéctica histórica en tres tiempos es una proyección arbitraria, sobre las cosas, del mecanismo de la inteligencia instrumental. Teoría que arrebata al acto toda eficacia creadora y que, por lo mismo, tiene que ser denunciada como antirevolucionaria. *El materialismo es el opio de la revolución.*

3.° La concepción personalista es la única capaz de edificar un mundo cultural, económico y social que alberga un riesgo permanente, esencial. El estado marxista ideal no deja subsistir más que los riesgos accidentales. Reduce la aventura humana a un desarrollo indefinido de cambios, dignos, todo lo más, de una consideración estadística.

La revolución personalista es la revolución *liberadora,* como todas las revoluciones que han sido. Vamos a preguntarle, para terminar, no libertad *para qué,* como Lenin, sino libertad *de qué,* ¿de qué libera al hombre la revolución personalista? Las

revoluciones políticas liberaban al hombre de la opresión de las instituciones políticas y religiosas. Los marxistas rechazan como insuficientes las revoluciones políticas, en virtud del primado del orden material económico. Los fascistas, unas y otras, en virtud del primado del orden nacional. Para los personalistas, la liberación del hombre no reside fuera de la persona humana, sino *en* la persona humana. Toda nueva ordenación humana que no tenga como centro la persona, sino un elemento extraño a su ser completo, es una nueva forma de sujeción. El hombre perdido en la naturaleza vuelve a sí mismo; y al volver, se lleva por delante, revolucionariamente, todo lo que embaraza el camino. Porque la revolución personalista no es sólo una revolución de conciencias. Sobre este punto, los personalistas no consienten equívoco:

> Una revolución espiritual, que constituye un comienzo necesario, es incapaz de conquistar nada, de concluir nada. El espíritu no triunfa de las instituciones por su propia fuerza. Si las condiciones actuales del mundo, las leyes que lo rigen y los intereses que lo sostienen, nos conducen a la servidumbre, no escaparemos a nuestro destino por medio de juicios de valor, de indignaciones o de desprecios. El desinterés equivale al fracaso. Para salvar lo que hay que salvar es evidente que no hay que vacilar ni ante la acción ni ante la lucha, ni, quizá, ante la sangre vertida. La revolución implica la lucha contra toda estabilización conservadora, no menos que contra las demás tendencias revolucionarias, que tiende, también, a conservar. No por ser espiritual esta revolución es verbal, sino, por el contrario, más total, más dura y, acaso, más sangrienta. Cuando se considera lo que esta revolución nos tiene que conservar o nos tiene que aportar, a *nosotros mismos,* pagamos gustosos el precio necesario.

Hasta aquí los rasgos comunes a todos los grupos que componen la revolución personalista. Lo que debe separarles, porque este punto no está recogido en la encuesta, es la definición de la persona humana. No sólo libertad *de qué,* sino libertad *de quién;* quién es el que se libera, el sujeto de la liberación. La persona no es el individuo, ni la revolución personalista es una nueva afirmación de los derechos individuales; antes al

contrario, es, principalmente, su negación; la negación del individualismo moderno. Pero qué sea la persona para los personalistas, todavía no está en claro, sobre todo para los grupos que no se reclaman de la tradición católica. Para el tomismo: *persona significat id quod est perfectissimus in tota natura* y reposa sobre la subsistencia del alma humana, subsistencia independiente del cuerpo y comunicada al cuerpo, el cual está sostenido por la subsistencia misma del alma; mientras que la individualidad se funda sobre las exigencias propias de la materia, y esta distinción fundamental entre la persona y el individuo se compone, naturalmente, con todo el orden escolástico. Substancialmente, en esta dirección católica actúa la revista *Esprit*. Para los grupos doctrinales *Ordre Nouveau y Combat: la personalidad humana, siendo una creación continua que tiende incesantemente a superarse, es campo de un conflicto permanente, uno de cuyos aspectos esenciales es el esfuerzo de la inteligencia contra las opresiones de toda especie, de las que triunfa la personalidad a cada momento. Esto quiere decir que el pensamiento constituye la parte más propiamente actual del acto, en el sentido más completo de la palabra.*

No hay que subrayar la insuficiencia metafísica de estas nociones. Pero es que no se trata de metafísica, sino de los elementos teóricos indispensables para una acción revolucionaria. Los personalistas se mueven, hasta ahora, en un plano político, no filosófico. Los franceses, siempre imaginando novedades, quieren hacer su afirmación revolucionaria propia, y con la revolución personalista afirman, por lo pronto, frente a la agresividad triunfal de otras tesis revolucionarias, la *personalidad* de *la France*. Lo que este conato revolucionario francés tenga de común con las otras formas revolucionarias contemporáneas, lo iremos viendo sucesivamente.

A. G.

ARTE MODERNO Y ARTE SAGRADO

I

No tenemos del caso más informes que las siguientes palabras, de Jean Cassou, publicadas en *Marianne* el 8 de marzo último.

A S. S. el Papa Pío XI no le place el arte moderno. Se ha pronunciado vigorosamente contra la aplicación del tal arte a motivos religiosos, y condena las actuales tendencias que profanan—según él—y desfiguran y caricaturizan lo sagrado. El crítico Ugo Ojetti, comentando el acontecimiento, ha escrito: El verismo, el impresionismo, el cubismo, el futurismo, el expresionismo, son antípodas del arte del altar, aun cuando sean los autores de tal arte los creyentes más férvidos del mundo. Y Pierre de Colombier—sigue diciendo—ha observado, con motivo de la diatriba papal, que, en efecto, basta que una expresián estética escandalice a los fieles para que la iglesia se niegue a utilizarla.

Hay que puntualizar todo esto. El arte tiene razón; el Papa tiene razón; y amaga, no obstante, el peligro, de que salgan ambos perdiendo.

La iglesia tiene razón al querer que el arte en el templo esté al servicio exclusivo de lo sacro. Tiene razón, por lo tanto, en no querer para la iglesia el auténtico arte moderno, que sólo se ocupa de arte, y que aparta lo demás por ajeno.

Pero del hecho de que ese arte no deba estar en la iglesia, no se deduce—ni la iglesia ha dicho tal—que ese arte contenga elementos punibles para la conciencia moral y para la conciencia religiosa. Antes bien: el arte, aunque no sea sagrado como asunto, está como arte más cerca de lo sagrado que otra cosa.

Es lo que hay que hacer notar en provecho de unos y otros.

2

Por lo pronto, hablar de arte moderno, así en conjunto, no es hablar de nada.

Si hay efectivamente una posible división al hablar de arte moderno, no es otra que la división entre arte representativo y arte irrepresentativo.

Las demás distinciones en el arte no son orgánicas, estéticas, esenciales, y no significan nada para el caso. El impresionismo no pasa de ser una reforma de retina y de paleta ante el aspecto cromático del mundo. El expresionismo no pasa de ser una exacerbación exasperada de la representación en cuanto a psicología y a morfología humanas. Y así sucesivamente. Esas fases o escuelas del arte no plantean ninguna cuestión específicamente moderna. El impresionismo escandalizaría, si escandaliza, a quien no esté habituado a su paleta, por lo mismo que pudo en otros tiempos escandalizar el Giotto, v. gr., a quien estuviera aferrado con exceso al arte bizantino. El expresionismo podrá escandalizar, si escandaliza, por las mismas razones que en su tiempo—y en los otros—pudo escandalizar la obra del Greco.

No hay nada moderno ahí. Lo único moderno; lo único que ahora en estos tiempos ha planteado a la conciencia y a la ciencia—a la estética—un hecho fundamental en la concepción del arte es la doctrina que reclama para el arte el derecho a la irrepresentación. Y eso es lo único, además, que escandaliza a las gentes cuando de ese arte se trata: que no ven, y creen, cuando no ven, que se les engaña y burla.

Hay, pues, que tratar, primero, de este arte, del que nada representa; y luego del otro arte: del que representa algo.

3

La pintura es sagrada por sí misma, decía Miguel Angel.

Hemos encontrado esta cita en una revista católica, y con ella un comentario que decía: *Las palabras más cristianas que pueda haber jamás pronunciado artista alguno.*

Si es sagrada por sí misma, la pintura, sagrado habrá de ser el arte moderno todo, ya que el arte moderno pretende que pintura, escultura, arquitectura—que el arte en general—valgan por sí; lleguen por sí al mismo espíritu y allí produzcan el efecto de emoción, que solamente el arte—después de la religión—puede producir en el hombre.

Sagrado podrá ser el arte que eso pretende, porque no aludiendo al mundo, a las formas sensibles del mundo, sólo acepta como normas de emoción aquellas que se basan en las leyes directas del espíritu: en las leyes del *orden,* de la *proporción,* del *acorde,* del principio de unidad y relación, y nunca de las formas naturales en lo que tengan de origen natural, si bien siempre aceptando, por supuesto, que en las formas naturales se puede dar el arte por cuanto en ellos también hay un origen divino.

Los principios de ese arte no sólo no han sido nunca combatidos por la iglesia, sino que son eclesiásticos los autores que nos han proporcionado las mejores palabras en su apoyo. El Padre Estala dice: *Se pretende hallar ilusión—grosera imitación de las cosas de este mundo—en la Pintura; pero la tal ilusión es un parto monstruoso de la más profunda ignorancia de los principios... manantial profundo de errores.* Y el padre Desiderio, pintor, iniciador en estética del converso, y pintor, padre Verkade, oriundo de artistas modernos, dice que el número es esencia de las artes; que es *algo divino;* y que si muchos pintores dejan de ocuparse de eso, se debe a que *no hay en nuestra época la religiosidad de los tiempos primitivos.*

El arte moderno, pues, en lo que tiene de más avanzado, y de más escandalizador—en lo irrepresentativo—no sólo está apoyado por jerarcas de la iglesia, sino que está por ellos presentado—con justísima razón—como un arte de todos los tiem-

pos, como el arte por antonomasia; arte que requiere para ser aprehendido en su propia esencia divina una religiosidad de primitiva pureza.

4

Pero ese arte, con todo, no sirve para la Iglesia. Ese arte elude asuntos, elude simbolismos, elude ideologías y elude sentimientos; quiere ser pintura en sí mismo; arquitectura en sí mismo; arte en sí; por sí; sólo arte; y llegar a lo sagrado por ahí; pero no hacer arte sacro; ni arte antisacro tampoco. Ni moral, ni inmoral. El arte en sí es ajeno y anterior a todo eso.

Pero la iglesia quiere, y con razón, arte moral, católico, sagrado; quiere representación de movimientos y de ideales religiosos.

Ese arte, por eso, no le sirve.

Pero no por moderno; nada de eso; ni tampoco porque haya nada en él que vaya contra la iglesia y pueda escandalizar a los fieles fuera de ella.

Es preciso insistir en este punto porque el decir que la iglesia no deja llegar al altar las obras del arte moderno parece que son ellas y solamente ellas—y sólo por ser modernas—las que son indeseables. Y esto es falso.

Es falso a no poder más, porque la verdad es justamente lo opuesto: que sólo en el otro arte, en el representativo, es donde puede darse un arte que sea irreligioso, herético, inmoral, y no en el arte moderno.

Por la representación entra, en efecto, en el arte la impureza.

El arte irrepresentativo no puede ser nunca impuro porque nada representa; pero el arte representativo puede, sin embargo, serlo; no por arte—eso jamás—, sino por lo que acompaña al arte: por lo que la obra represente.

Adán no se vió desnudo hasta que pecó. Y pecó porque vió

en su compañera a la mujer en vez de seguirla viendo, como la había visto siempre hasta entonces: forma bella, arquitectura, música de los números hecha forma; ni más ni menos inocentemente bella que el árbol, la nube o el pájaro. Aquella forma bella dejó de ser para él sólo obra de arte y fué además forma apetecible: comenzó a representar para él, además de armonía, otra cosa. Así la obra de arte: cuando en vez de buscar la proporción en formas que nada son fuera del orden armónico, la busca y la vincula en algo que represente otra cosa—en un cuerpo, por ejemplo, de mujer—, es cuando se expone al riesgo de que pueda infiltrarse en la obra de arte—implicado en la mujer: en la representación—el germen de impureza.

De ahí que tengan razón los que dicen y aseguran que el arte es inmoral en ocasiones, teniendo también, sin embargo, razón al mismo tiempo los que aseguran que el arte no puede ser inmoral en ningún caso: la forma artística pura es siempre, en cuanto artística, sagrada; pero como la forma artística puede adoptar una figura de orden representativo y la figura implicar alusiones ya ideológicas, ya concupiscentes, de ahí que pueda haber herejía o inmoralidad *en* una obra de arte aunque en tanto cuanto arte no pueda la obra ser inmoral de ningún modo.

5

La iglesia, en conclusión, debe rechazar todo arte que no sea procedente para los fines peculiares del altar, pero sin distinción de moderno ni de antiguo, y lo mismo que la obra pertenezca a una escuela de arte que le escandalice y subleve como a otra que no le escandalice y le entusiasme. La obra que inquiete estéticamente a los fieles será inoportuna, porque les distraerá de su rezo; pero la obra que les encante por estética será igualmente inoportuna, porque les distraerá lo mismo. A la iglesia se va a rezar, y todo arte que no haga

rezar y no ayude a rezar y no lleve al corazón y a la conciencia una densidad mayor y una comprensión mayor de las virtudes sagradas no cumple su cometido y no es para el altar, sea la obra moderna o sea antigua.

Pero esto es una cosa y otra que el arte moderno, inadecuado para el hecho de enfervorizar en el templo, sea inadecuado también para entrar en los *templos del arte*—los museos—y contenga por su modernidad el menor elemento punible. Ya se ha dicho que, al contrario, el arte moderno en sí no puede ser nunca inmoral, pudiendo, en cambio, serlo el arte antiguo.

6

Queda por indicar—o por tratar—una última cuestión, necesaria. La importancia que al arte corresponde cuando de arte sagrado se trata.

Puede a primera vista parecer que el arte no tiene importancia en este asunto, pues que de rezar se trata, y la masa de los fieles entiende, en general, poco de arte. Si lo primordial es lo sagrado y el arte no sólo ha de estar supeditado a lo sagrado, sino que puede muchas veces ser un inconveniente y un estorbo en cuanto que el virtuosismo artístico adquiera preponderancia sobre el interés sagrado, ¿qué ventajas puede haber en que la obra sagrada sea de arte?

El arte no es otra cosa que la expresión adecuada a la finalidad de una obra. El arte es una idea expresada en forma sensible. La Iglesia necesita expresar en las iglesias solamente ideas sagradas; pero solamente el arte sabrá expresar la idea porque solamente así se expresa la verdad, la íntegra verdad—la total, la integral: la poética—: en imágenes. El arte de la imagen—en todos los sentidos de la palabra *imagen*—es el único medio existente de que disponen los hombres para que la verdad hable al ser—a todo el ser—y entre la verdad por los ojos.

M. A.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

ESA REVOLUCIÓN...

¡Estamos haciendo la revolución! ¡Tenemos que acabar la obra revolucionaria! O aquella tan socorrida, típica y tópica metáfora del cabalgar. Hay quien cree que hace galopar a su corcel —o lo que sea—entre ladridos; que lleva a su cabalgadura, cuando es ésta la que le lleva. Y va desbocada, que el torpe jinete no sabe manejar ni las riendas ni las espuelas.

Como aquel que arrebatado por un huracán se ponía en un balandro a soplar la vela creyendo que así contribuía al huracán. Y después, al ir apuntando el alba, encendía una cerilla para ver salir el sol. ¡Todo una persona! Y tomaba por ladridos los embates de las olas contra el quebradizo casco del pobre balandro.

¡Estamos haciendo la revolución! ¿Cuál?, ¿la del artículo *h*, o *x* o *n* de la Constitución? ¿La de la reforma agraria? ¿La de la ley de Congregaciones? ¿La de otra ley cualquiera de papel? No, la revolución es la otra; la revolución es la de los agentes ciegos y sordos de un instituto colectivo, la de la *innata necesidad de un sello de violencia,* la de los que quieren crearse una *conciencia de vencedores,* ya que carecen de conciencia alguna. La *voluntad de poder,* que dijo Nietzsche, y que en las muchedumbres es voluntad de destrucción. Y luego esos mismos, fuerzas ciegas, se volverán contra lo que ahora se les antoja erigir. De la misma muchedumbre que grita: *¡Abajo el fascio!* saldrán los fajistas. Vendrá la resaca, vendrá el golpe de retroceso. Es ley de mecánica social como lo es de mecánica física.

¿Y quién se salvará de esa mecánica, de ese determinismo de la realidad? El que tenga fe en el espíritu, en la personalidad, en la libertad. Como los revolucionarios a su pesar y a la fuerza, también él se verá arrastrado en el torbellino. Los revolucionarios a la fuerza, porque no supieron retirarse del poder—poder aparente—al ver que desde él no podían encauzar el torbellino: y luego, ya en éste, ¿qué van a hacer? Pero el que tenga fe en el espíritu, es decir, en la libertad, aunque perezca también ahogándose en el torbellino, podrá sentir, en sus últimas boqueadas, que salva en la historia su alma, que salva su responsabilidad moral, que salva su conciencia. Su aparente derrota será su victoria.

Y luego, Dios dirá.

(De D. Miguel de Unamuno.
AHORA, abril, 1933.)

COCK-TAIL DE CIENCIAS

Los Progresos de España e Hispanoamérica en las Ciencias Teóricas, por D. Julio Rey Pastor.

Llega a nuestras manos este discurso de D. Julio Rey Pastor.

Leído con avidez, nos sorprenden casi angustiosamente, varias parejas de equívocos vertidas a lo largo del texto.

Aunque el tema del discurso sea, el que se anuncia anteriormente, advertimos una persistente alusión, casi rayana en lo obsesivo, acerca de los conceptos de Ciencia y Filosofía, que el autor usa directamente multitud de veces, da por supuesto otras, sin aclarar ni precisar ni una sola.

Forzosamente había de ser así. Todo punto de vista particular, si no está en función de un punto de vista más amplio, de una unidad anterior y unificadora, tiene que adquirir en seguida carácter polémico contra esta unidad. Así, el discurso de Rey Pastor nos deja la sensación amarga de ser una polémica enderezada contra algo, que aparece unas veces bajo el nombre de Metafísica, otras bajo la especie de una mítica *Cultura general.*

Ciencia y Metafísica son equívocamente tratadas en el mismo plano, dejando al ingenuo lector en grave confusión acerca de su ordenación y jerarquía. Y así dice: *Bajo el título gené-*

rico de Ciencia Experimental, suelen englobarse técnicas y métodos de alcance muy desemejantes, que urge escalonar.

Y al tratar de escalonar estas técnicas y métodos, nos encontramos con una nota que dice lo siguiente: *Quizás la Metafísica, si cabe encuadrarla en el concepto general de Ciencia, no pueda, por su propia esencia, pasar de una sistemática medianamente orgánica de conceptos y problemas.*

¿Qué significación puede tener aludir a la Metafísica, bajo el título genérico de Ciencia Experimental? Nos declaramos incapaces de vislumbrar la razón, más aún cuando la duda formulada acerca del carácter científico de la Metafísica nada aclara, puesto que no sabemos la razón por la cual la Metafísica no es Ciencia (caso de que Rey Pastor se decida a creer que no lo es). Más bien parece desprenderse de la citada nota, que si la Metafísica no alcanza a ser ciencia, es por no haber podido superar esa primera etapa de clasificación cualitativa del material de trabajo, para llegar al superior estado en que ya se encuentran *las ciencias físicas más desarrolladas, la Métrica.*

Excesiva nos parece esta interpretación, pero cabe llegar a ella, ya que Rey Pastor no apunta siquiera la idea de que sea la Metafísica la que no pretenda ser ciencia, por ser otra, de raíz, su pretensión, por responder su estructura a un problema de distinto orden que los que la ciencia plantea. Por tanto, no tiene sentido hablar de una *sistemática* de la Ciencia Experimental, aplicada a la Metafísica. Si cada ciencia precisa de sus métodos propios, un saber que no es ciencia ni pretende serlo y ante el cual las ciencias han de justificarse, no ha de tomar prestados sus caminos a lo mismo que va a justificar.

No confundamos orbes de problemas radicalmente distintos, cuya distinción necesaria debería ser mirada con amor por una mente científica. En última instancia, las ciencias han de justificarse como conocimiento y hecho vital; esta última instancia parece ser que es la Metafísica.

Ha de justificarse la ciencia ante la unidad, ante la exigencia de unidad, esencial a la vida, y ante la exigencia de encontrar acuerdo consigo misma que mueve a la razón. La Filosofía griega quería salvar las apariencias τὰφαινομεναςοςειν que decía Platón, la contradicción de las apariencias sensibles. La ciencia moderna ha pretendido también salvarlas, pero ella misma ha de ser salvada de sus contradicciones, de su limitación, necesita ser salvada, primordialmente, como todo aquello que se funda en supuestos recibidos. Ya lo decía hace veinticuatro siglos Aristóteles con su *grosero empirismo: No es preciso, en efecto, que el filósofo reciba leyes, es preciso que él las dé; no es necesario que obedezca a otros, es el menos filósofo el que debe obedecer* (Metafísica L. 982a). Es decir, que la Filosofía no tiene supuestos, a diferencia de los demás saberes, que sí los tienen.

En cuanto a la ciencia misma se refiere, el equívoco continúa. *Hacer ciencia, aun ciencia útil, es tarea sobremanera fácil, aun para las inteligencias mediocres; el oficio de investigador se aprende como cualquier otro.*

En otro lugar: *Nada o muy poco de experimental tienen, en efecto, los postulados de la Mecánica... no solamente hay en ellos postulados a priori, esto es, no procedente de la experiencia... El éxito de Galileo y Copérnico estriba en haberse elevado en alas de la abstracción.*

El lector se hace cuestión de cómo siendo la ciencia obra de abstracción y de imaginación creadora, pueda ser tan fácilmente asequible y tan poco exigente de específicas calidades personales.

Más desorientación produce la afirmación de que *no es la exactitud, la precisión, la característica del conocimiento científico.* ¿Por qué, entonces, esa sistemática, esa Métrica, fortalezas contra la vaguedad, a la que no ha podido arribar aún la Metafísica?

Desarrollando su razonamiento, que afirma no ser la experiencia la engendradora de la ciencia, sino la teoría, llega al

feliz resultado de que *El fracaso de los postulados aristotélicos no fué por su carácter a priori, sino por su grosero empirismo.*

Creíamos un tópico ya abandonado el empirismo de Aristóteles. Y el adjetivo *grosero* resulta escandaloso aplicado a quien afinó como nadie en el mundo antiguo el concepto de εμπειρια. Y quien dice de la ciencia que es *juicio sobre causas universales y necesarias y de los principios de la demostración; toda la ciencia se desprende de primeros principios* (Etica a Nicomaco L. z 140b).

No parece ser tan extremado el grosero empirismo del genial filósofo griego; al menos no le impedía la clara comprensión de la necesidad, de una unidad previa a todo saber particular, a todo especialismo.

A esta cuestión última – especialización, cultura general – dedica nuestro autor largos párrafos, donde habla de *especialismo en generalidades,* de *primitivismo que asoma sus toscas aristas en los cartujos de laboratorio y que también se trasluce, aunque con modos mucho más refinados y elegantes, en los hombres muy versados en Filosofía y bellas letras, pero escasos de cultura científica.*

El problema rebasa la extensión de esta nota, pero, de paso, advertimos que especialización no es cosa opuesta a cultura general, sino a unidad de cultura. Y la unidad no está al final. No puede ser la unidad de la cultura el resultado, la suma de todos los particulares saberes; muchas particularidades no hacen una unidad. La unidad de la cultura no es de resultado, de punto final, sino de un punto de partida, de fundamento lógico y metafísico.

No es Metafísica otra cosa, sino este afán de buscar fundamento a toda verdad ulterior. Y toda verdad de carácter científico es de por sí ulterior, no se justifica sola, aisladamente de las demás.

No creo interese a nadie que haya o no especialistas en

generalidades; si existe esta viviente paradoja es de especie tan poco estimable, que ni aun un filósofo podrá echarla de menos. No es ese, ciertamente, el tipo ejemplar que inspira la nostalgia del censor de la *barbarie del especialismo*. ¿Llegará el Sr. Rey Pastor a confundir el *especialista en generalidades* con una mente filosófica?

Sería de desear, por lo demás, que precisara con más rigor sus alusiones. El ataque, en estos párrafos que comentamos, va envuelto en una niebla que a nadie alcanza y a todos envuelve. Sugiere su diseño un tipo de trasnochado humanista, de mente huera, falta de contacto con la realidad científica y vital, que si existe en alguna parte como extraño ejemplar de extravagancia, no es lícito tomarlo como ejemplo de una mentalidad filosófica, que justamente—suponemos no lo desconocerá el Sr. Rey Pastor—es todo lo contrario. No es buen arma suplantar a las cosas por su grotesca caricatura, ni es elegante derrochar flechas contra espectros. Lo menos que se puede exigir a un investigador científico es una limpia delimitación de la realidad que trata de criticar. Nuestra mente ingenua sigue creyendo que es el afán de precisión y exactitud la virtud esencial del hombre de ciencia.—M. Z.

EL LEGADO DEL ISLAM

(*The Legacy of Islam*. Oxford, 1931).

El Islam de Covadonga y Alarcos proyecta una extraña sombra; un buen viejo, aburguesado y volteriano, que agoniza ante un notario; aquel *Santiago y cierra España* de la epopeya se prolonga en una lagrimilla hipócrita, expectativa de una pingüe manda. La empresa secular de la Reconquista, arrebujada en folios de protocolo.

Decepción de amor propio herido, de leyenda asesinada por la crítica, de un tópico—un queridísimo tópico—que se pasa

de moda, al desempolvar hoy esta sóla ejecutoria de entre las que llenan nuestro archivo patrio, reproducido en el archivo europeo.

The Legacy of Islam (edit. by Th. Arnold and A. Guillaume–Oxford, 1931) forma parte de una conocida colección en la que se examina lo que nuestra cultura occidental ha ido recibiendo de las clásicas, de la judía, etc. ¿Por vía de *Legado?* Afortunadamente, la metáfora no ha de extremarse hacia una precisión jurídica, como si intencional, testamentariamente, otras culturas hubieran confiado, para después de dejar de existir, una parcela de su haber a la nuestra. En cambio, en cuanto legado se opone a sucesión a título universal, en cuanto puede evocar la idea de incorporaciones parciales a nuestro patrimonio de restos del de otros hombres y tiempos, quizá caracteriza afortunadamente a cada una de estas aportaciones; incluye además una intención de aislar cada *legado* de todos los demás y aun de diferenciarles del resultado que el proceso de su asimilación ha venido a producir en definitiva en nuestra cultura.

Delicadísimo problema este de los *legados,* aun así definido, y no ciertamente por los prologuistas de la obra, disculpa un pequeño retraso en la atención que merecen las monografías que la integran. Cabe adentrarse en él con un criterio de mera erudición; labor de confrontar materialmente datos, de sorprender transmisiones literarias y aun de ideas. De estas confrontaciones va destacando poco a poco lo personal, lo original de cada cultura; un regusto de conocedor ha ido iniciando a unos cuantos privilegiados en estas intimidades. Al fin llega un momento en que *creemos* poseer el espíritu de una cultura–de varias. El erudito había terminado su labor hacía ya bastante tiempo: para abarcar ahora distintos mundos culturales precisa una visión de filósofo y un poco también de poeta.

Pero *The Legacy* no es tanto; no es ni siquiera *El Legado,*

son varios legados parciales; alguno de ellos—monografías precavidas, autores cautelosos—no son ni aun legados; son una mirada, se ignora si codiciosa, al tesoro del Islam, del cual no sabemos si al fin nos ha de tocar algo.

Nicholson (VIII) al hablar de la Mística, y Santillana (X) del Derecho, mantienen esta artificiosa reserva. ¿Es que nos encontramos en el confín de lo intransferible? El Islam, en la efusión de la vida íntima de los que en él han buscado el contacto con Dios, ¿ha tenido modalidades exclusivas? La experiencia personal de estos musulmanes, expresada con pasión y colorido incomparables, ¿no habrá podido servir de documento para hombres de otras religiones? La norma jurídica del Islam, forma estatal de una comunión de creyentes, ¿podrá tener eficacia, fuera de la conciencia de los fieles? No hay en ninguno de estos dos conocidos orientalistas una negación; la afirmación de Santillana se contrae a unos cuantos términos técnicos mercantiles, tal vez a la comandita, posiblemente a los ideales éticos del sistema.

Imposible polemizar, en los límites de esta reseña, es con todo conveniente, respecto a la mística, recoger las insinuaciones de algunos trabajos de M. Asín, promesa de horizontes de magnificencia. Las formas plásticas: Arquitectura, Brigs (VI), y Artes menores, Christie (V), ciertamente se empapan en el alma de una cultura, de la que pueden ser expresión acabada; pueden, sin embargo, emigrar de ella materialmente, sin arrastrar nada consigo: en el jardín del nuevo rico conviven reproducciones—tal vez originales—de escultura clásica, de cerámica china y césped recortado a la inglesa. No es un hecho trascendental, tal vez ni aun significativo, que el arco Tudor, o el ornamento geométrico-caligráfico avancen de Oriente a Occidente. La descripción de la Tierra, Kramers (III), tampoco es—y menos en el Islam—algo característico de una cultura. Ella y la concepción del Universo, aun cuando intente aparecer como meramente descriptiva; Astrología, Carra de Vaux (XII), nos

acercan a una cuestión capitalísima, formulada por Meyerhof respecto a la medicina (XI), *The legacy of the Islamic world... ist he legacy of Grece?* Los árabes, grandes comerciantes del mundo antiguo y de la Edad Media, fueron también los proveedores de ideas griegas, a quienes tuvo que acudir Occidente hasta muy entrada ya la Escolástica. De ellos aprendió gran parte de la teoría de la música, Farmer (XIII), y sobre todo la filosofía aristotélica, Guillaume (IX); pero no se limitó a esto la contribución del Islam; en él la Filosofía y la Teología evolucionan, se personalizan, y lo hacen en direcciones paralelas a las occidentales, a las que además se adelantan, con precisión de semejanzas en detalles y en sistema, tales, que es difícil sustraerse a la idea de algún contacto; aun cuando éste, quizá en sus momentos de mayor interés, no sea fácilmente comprobable. Esto sin olvidar fenómenos como el del averroismo, que al fin y al cabo algo tuvo que ver con Averroes.

El estudio de Gibb sobre la Literatura (VII) es sin duda el que más honradamente aborda el tema *legado*. Las literaturas clásicas, en su perfección de serenidad, no han dejado de ser nunca tema de *estudio* en Occidente; los intelectuales han buscado siempre en ellas una fuente en que refrescar sus conceptos y sus formas; la Literatura oriental es en cambio colorido, imaginación, romanticismo: si ha influído en Occidente no ha podido ser a través de los poemas eruditos de los clérigos; ha tenido que ser el pueblo el transmisor; ¿no estará aquí la clave de las nuevas formas poéticas medievales? Provenza o Islam; los juglares aprendiendo sus nuevos metros, su nuevo concepto del amor—amor platónico a lo Ibn Barrud o Ibn Hazm—en nuestra España, o creándolos. El cancionero de Abenguzmán parece que encierra la solución. Gibb, en espera de conocerle más a fondo, se reconcentra en una reserva expectante.

Los contactos entre Islam y Cristianidad, indispensables para sostener la hipótesis de las influencias, se producen principalmente en nuestra Península Ibérica, Trend (I), o en el gran

choque de los dos mundos, las Cruzadas, Barker (II). Demasiado rápido el examen de Trend, aunque con la disculpa de que de no haberlo sido se hubiera expuesto a agotar el tema del libro. Barker lucha denodadamente por desenmascarar la palabra *mágica:* Las Cruzadas—tópico de generalizadores de la Historia—cambian la faz del mundo. ¿O es que a la altura de las Cruzadas ocurren también cosas en Europa, en que se exterioriza una evolución, latente hasta el momento? Piénsese además en que el *momento* Cruzadas se extiende a un número considerable de años. Y aun cuando a las Cruzadas se les pueda imputar la decadencia del Medioevo ¿fué por el fermento de ideas que trajeron los guerreros de la Tierra Santa? El reino latino de Jerusalén, castillo avanzado frente a los guerreros del Islam, aparte su efímera duración, parece que se islamizó tan poco como el Imperio de Carlomagno, a la vuelta de Poitiers.

CENSURA ¿Hay que reprochar a los especialistas que han colaborado en esta obra, que hayan en su mayor parte escamoteado el argumento de los trabajos que se les demandaban, que hayan compuesto un *Legado* sin legado? ¿O a los editores su precipitación en conocer el testamento y exhibir ante los legatarios asombrados las no terminadas hijuelas? Seguramente no está aún la investigación en punto de madurez para lo que se pretendía, y los unos en su reserva han sido tan discretos, como disculpables los otros en su afán de abrir nuevas perspectivas. Quien no resulta en nada defraudado es el lector, ante quien se desarrolla un inventario, en el que ciertamente puede elegir cuanto guste, sin perjuicio de averiguar más adelante lo que sus padres se apropiaron. Para el lector español, el orgullo de su ejecutoria, la de su vieja España, enlace de las dos culturas, cuando enseñaba a Europa y construía su fisonomía única, con herramienta de armas y espíritu.—J. L. O.

ESPÍRITU

(ESPRIT, Revue internationale), 1.ère année

Una publicación intelectual que es, precisamente, lo que se llama, y que se llama esto: *Espíritu.* Fruto venturoso de aquella parte donde mejor se ofrece la maduración espiritual de Francia.

Llámase la revista *Espíritu,* y le tiene. ¡Gran hallazgo! Le tiene en su vigoroso y genuino sentido, sin cuidarse apenas de aquel otro que, tratándose de literatura francesa, se dió a la palabra, haciéndola expresión de agilidad ingeniosa y gracia leve. Cuentan que Luis XIV—con *esprit* de la segunda especie en ese caso—daba a madame de Maintenon el tratamiento de *sa solidité.* El servicio de más valor que puede prestarse a un empeño como el que han emprendido los impulsores de esta publicación, es tratar de entenderles: para lo cual hay que empezar por darse cuenta de la absoluta rectitud con que, rechazando la fácil—¡y tan fácil!—tentación del divertido devaneo, se proponen una obra que merece aquel mismo tratamiento; porque es una obra de solidez.

Esta palabra, con su referencia arquitectónica, sugiere otra: edificación. Edificar espiritualmente; reedificar al mundo en el espíritu y por el espíritu. No nos parece excesivo decir que, en la medida de sus fuerzas, se proponen trabajar para que prosiga la redención de la humanidad. Esta es la nobilísima misión que fulge claramente como finalidad buscada en el propósito de *Esprit.*

No intentan realizarle en el orden de la pura especulación científica. Sin desdeñar ni postergar los valores de la inteligencia, no es su intención, en la labor que emprenden, hacer de *cientistas desinteresados,* sino de trabajadores interesados, apasionadamente interesados en la mejora espiritual del hombre, mirado en la exigencia de su destino supraterreno, que le impone un determinado comportamiento moral.

Y esto no es obra sólo de la pura ciencia, como ejercicio especulativo del conocer.

Quienes, con tanto empuje y tal autenticidad, han sentido en sí y quieren proyectar sobre el mundo ese impulso llameante del espíritu, no podían hacerlo al margen del espíritu cristiano. Dentro, muy dentro de éste lo hacen. Y es muy digno de notar, cómo las manos prudentísimas que dirigen esta publicación han percibido, fina y álgidamente, el sentido que tiene hoy la inmensa y dolorosa prueba histórica que consiste en la división de la cristiandad. Toda la amorosa tragedia de esa situación está expresada, como era de rigor, de modo insuperable, por el que tiene título de Padre común de todos los fieles, cuando refiriéndose a los protestantes les denomina *nuestros hermanos separados*. Es una de las delicadezas espirituales de esta revista hacerse, de varios modos, eco ampliativo de esta voz. Así, en una publicación donde no se gastan muchos miramientos para atacar al viejo liberalismo—o seudo liberalismo incrédulo y capitalista del siglo pasado—, se ve colaborar, en espíritu nobilísimo de libertad, junto a los católicos que están más cerca de la dirección de la revista, a protestantes de varias tendencias, ortodoxos rusos de la valía de un Berdiaeff, y aún gentes que, sin expresa definición religiosa, sienten límpidamente en su interior la punzante inquietud que viene del alma. ¡Hermoso ejemplo que se nos da en esta exquisita posibilidad efectuada de colaboración!

Porque el espíritu cristiano busca el mejoramiento de todos los hombres—su redención—y porque éstos no se hallan solos, sino que viven en comunidad social, el cristianismo, y quien en él se inspire, tienen que preocuparse también de como está, y, por de pronto, de si está ordenada como él lo pide, o por lo menos de manera que no sea opuesta a lo que él pide, esa comunidad humana. ¿Qué pasa, en ella, con la dignidad de la persona? ¿Cómo se cumple, en ella, la justicia? ¿Qué hacen los poderosos con los necesitados? ¿Qué hacemos del amor? ¿Cómo

empleamos o cómo prostituímos la palabra hermano?... Y aquí está la más destacada y valiente actitud de la revista *Esprit*. El orden cristiano se halla frente al estado social presente; por eso se les puede confrontar. Y señalar la tremenda ruptura—la honda desgarradura en la carne viva de la humanidad—que les separa. A esto, con una decisión y un denuedo ejemplares, rotos los frenos de los compromisos vergonzantes y sacudida la cobardía de los falsos miramientos, se lanza la revista en su número sexto, que es el de marzo (siete van publicados hasta ahora), al que llama *especial;* y que, siéndolo todos mucho, resulta quizá el más interesante. Es desde luego el más significativo y aquél en que parecen haber puesto su concentrado ímpetu los impulsores de la publicación. Bajo el epígrafe general de *Ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido,* donde no se miente en lo más mínimo lo que ha de contener, se publican seis valiosísimos ensayos con esta curiosa y atrayente distribución: los dos primeros, de los católicos Emmanuel Mounier y Jacques Maritain; el tercero y el cuarto, de los protestantes Denis de Rougemont y André Philip; el quinto, de Nicolás Berdiaeff, y el sexto, de Charles Dulot, hombre muy avezado a las organizaciones sindicales, que a sí mismo se llama ingeniosamente *descarriado: Opinión d'un egaré* titula su trabajo. Viene también en este número otro de ese efusivo y generoso escritor que se llama Alexandre Marc, quien nos habla del cristianismo y la revolución espiritual, y se acaba con trabajos interesantes de Plaquevent, Borne, Courthion, Vindelle, Savoy, Lacombe, acentuando todos la espiritual rebeldía contra el presente estado de cosas, tan alejado de un orden cristiano.

Pero en toda la sucesión de los números—realidad y promesa—es, sobre todo, la revista una ejemplar y aleccionadora tendencia. Camino del espíritu... Con dolor y con ímpetu, ella le marca y en valerosa vanguardia le prosigue. Precisamente en esta hora en que imperan todos los entumecimientos cobar-

des que del espíritu nos apartan. No se pierdan de vista las señales emitidas desde esa publicación, ni se desparramen estériles por el aire los gérmenes con que quiere fecundar el mundo, que de ellos, porque son espíritu, tiene, para su ventura, que vivir.—J. M. S. G.

SUCESIÓN. DISCONTINUIDAD

SUCESIÓN. 1896-19XX-1932: 1900-1901-1906-1908-1909-1910-1915-1916-1917-1918-1919-1924-1925-1926-1927-1928-1929-1930-1931-1932.

CONSTELACIÓN. ROSICLER.—Presente. J. R. J.—V.—1926-1930-1927-1924.

Juan Ramón Jiménez, sucesor de Juan Ramón Jiménez.

¿Cansancio de nombre? *Al fantasma se le mata con su nombre,* dijo el poeta. Al cansado de su nombre ¿le sobró nombre para matar a su fantasma? ¿O, por cansancio, le dejó vivir: sobrevivirle?

Sucesivamente aparece J. R. J. superviviente fantasma inicial, nominal, del cansado. Nómina del cansancio: sucesión de papel o en papel: en el papel; en papeles o *en los papeles*: en papelitos, en papelillos. Constelación, rosicler: confetti. Discontinua sucesión de papel que filtra una leve sensibilidad poética minuciosamente exacerbada. ¿Infección? ¿Contagio? ¡Oh qué filtro!, etc. ... (Papel-filtro: aséptico; ascético: ascéptico; sin envenenar).

Minucia, minucias, que no miniatura, miniaturas.

El miniaturismo es lo contrario de la minuciosidad.

Nietzsche señaló el miniaturismo de los artistas máximos. (Wagner. Y mejor: Shakespeare, Lope de Vega, Dante...) Miniaturismo de arte mayor poético.

J. R. J.: minuciosidad de arte menor o mínimo. Minucia lírica: cósmico-lírica, ¿bailable? Él se entiende—J. R. J.—y

baila solo. Etica—poética—perlética minuciosidad. Capricho y crisol apagado: rescoldo, ceniza: polvillo de oro y gris. J. R. J. costelado, rosiclareado, confitado. Vida y dulzura, hasta la sepultura. J. R. J. el empalagado de su vida: de su auto-bombon-vida: el empachado de su onafantomatismo impreso: reimpreso, pintimpreso, puntimpreso. De impresionismo apuntillismo: puntos suspensivos, sucesivos. Sucesión. Discontinuidad.—**J. B.**

LA LETRA Y LA SANGRE

(*RESIDENCIA*, Madrid, febrero 1933).

Una información gráfica de las *Misiones Pedagógicas* por pueblos de Castilla (Pedraza, Cebreros, Beteta, La Cabrera, Cañizares, San Martín y Turégano). Desfile de rostros humanos, expresiones vivísimas, entre perplejas y asustadas, o forzadamente risueñas, cuando a una probable incitación se han contraído para una decisión gozosa. Estos testimonios nos responden, mejor que el texto, a la interrogación que sugiere el contemplarlos:

¿Basta al hambre y sed de justicia popular, que es hambre y sed de espíritu, hambre y sed *de veras*—las que se revelan en esos rostros—, esta propaganda seudo-religiosa, esta mixtificación pedantesca, bautizada corroborativamente en este sentido, con el nombre de *Misión Pedagógica?*

Véase un *Ecce-Greco* entre dos porteros municipales, pretorianamente escarnecido en el balcón del Ayuntamiento. *Ad pedem literae:* misión, sumisión alfabética: pedestre literalidad. Simulación, copia o falsificación, es lo mismo: Pedagogía pura.

¿No será esta *misión pedagógica,* como la otra, la antipedagógica, la de las *razzias,* en la propaganda de la vácua, irresponsable actitud gubernamental del Estado, un pilatesco afán escénico de lavarse las manos ante la sangre?—**J. B.**

LOS CUATRO VIENTOS

REVISTA LITERARIA

PUBLICADA POR

RAFAEL ALBERTI - DÁMASO ALONSO - JOSÉ BERGAMÍN MELCHOR FERNÁNDEZ ALMAGRO - FEDERICO GARCÍA LORCA - JORGE GUILLÉN - ANTONIO MARICHALAR PEDRO SALINAS - CLAUDIO DE LA TORRE

SUMARIO DEL PRIMER NÚMERO

SEIS NÚMEROS AL AÑO

España y América: Un número, 3 pesetas; suscripción anual, 15 pesetas.—**Extranjero:** Un número, 4 pesetas; suscripción anual, 20 pesetas.

Mediodía

REVISTA LITERARIA

SEVILLA

Suscripción: España y América, 15 ptas. Extranjero, 20 ptas.

Administrador: **D. Carlos Bendito,** Cedaceros, 2, 1.º—**Sevilla**

MEDIODÍA NÚM. 15

(CONTINUACIÓN)

SUMARIO:

CRUZ Y RAYA

S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30.366. — MADRID